


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب شرح مواقف
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۵۸۵۴
شماره قفسه ۳۸۹۴
۳۸۲۲

١٤٢
١

[illegible]

وفي الدسومة الدليل على أن القوة المعدلة له يحدث في القابل المعتدل تفاعلا بين القوة المعدلة ... [illegible]
المعتدل ... كثيفة أقوى من الدسومة وأضعف من الحلاوة لأن ... الكثيف ... [illegible]
... الكثافة واللطافة ... [illegible]
... الدسومة ... جسم لطيف ... [illegible]
... عدم الطعم ... [illegible] ... في الجسم المركب ... [illegible]
... لأن الجسم ... [illegible]
... [illegible] ... مائية
... [illegible] ... بأن الحرارة ... [illegible]
في الجسم الكثيف ... [illegible] ... والبطيخ ... [illegible]
... بأن الحلاوة ... الحرارة في الجسم اللطيف ... [illegible]
وكذا القول بأن القوة المعدلة ... في الجسم اللطيف ... [illegible]
... على ... والقوة الفاعلة ... الحرارة والقوة ... [illegible] ... الكتب الطبية

المقصد ... من الطعوم البسيطة ... في الطعوم المركبة ... في الجسم الواحد طعمان كاجتماع
الحلاوة والحرافة في ... المرارة والحرافة والعفوصة ... [illegible]
... الطعوم ... [illegible]
الطعوم البسيطة ... [illegible]
... القوة الفاعلة ... ذوات الطعوم ... الحرارة ... البرودة والقوة المتوسطة ... [illegible]
... [illegible] ... الجسم ... [illegible]
... [illegible] ... الحرارة ... [illegible]
... [illegible] ... الحرارة
... [illegible]
... الطعوم ... الطعوم المركبة ... الحلاوة والحرافة ... والطعم
... المرارة ... [illegible]
... المركبة من المرارة و ... [illegible]
... الكيفيات ... الطعوم ... [illegible]
... [illegible] ... الكثيفة ... [illegible]
... [illegible] ... سائر الطعوم ... [illegible]
... [illegible] ... من الطعوم المتوسطة ... [illegible]
... [illegible] ... الطعوم المتوسطة ... [illegible]



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب شرح مواقف
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
بازرسی شد

على حصر الطعوم في الانواع المذكورة فلان كثيرا من الحبوب كالحنطة والشعير والارز وغيرها من الفواكه كالتين والتفاح
والتفاح ومن البقول كالاسفاناخ والخبازي ومن اللحوم كلحم الجدي وغيرها واللسان والكلية وغيرها كالسمك والجراد
والسكر لها طعوم غير الثمانية غير انها التافهة وليست من المركبات كما لا يخفى على الخبير وذلك لان طعم هذه الاشياء راجع
الى احد الانواع التسعة لكن الخفي فيها هو الكيفية الدقيقة كيفية حسية لا يعرف الخبير بها فيحمل ان الطعوم بها متغايرة
للانواع التسع ويسمى كذلك بالجمع   النوع   النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة في الروائح وليس لكل
نوع منها اسم خاص وانما يعرف بها من وجوه احدها من جهة الموافقة والمخالفة يقال رائحة طيبة للموافق ورائحة منتنة
للمخالف وثانيها ما يقال للطعم انه طيب وغير طيب وثالثها من جهة ما يقارنها من الطعوم فيستعمل الطعوم المقارنة
اسم الطعم وصفا لها فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة ورابعها من جهة اضافتها الى محلها كرائحة الورد والتفاح
هذا تمام الكلام في الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس واما الكيفية الاحساسية فيان في الكيفيات النفسانية
الفصل   هذا الفصل الثاني في الكيفيات المختصة بذوات الانفس المسماة بالحال والملكة فانها اذا كانت
راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا ولا اختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول اذ لو
كان بالفصول لاستحال ان تكون الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص ملكة وحالا والتالي باطل لان الكيفية النفسانية
الواحدة بالشخص كالعلم بالكتابة مثلا تكون في ابتدائها حالا واذا استحكمت بالتدريج صارت ملكة كان الشخص قد كان
صبيا ثم يصير رجلا فعلى هذا كل ملكة كانت حالا اولا ولكن ليس كل حال ملكة وهذا الفصل ايضا يشتمل
على انواع خمسة النوع الاول في الحيوة واعا قدمه لانها اول الانواع من بواقيها والمتبوع مقدم وفيه ثلثة مقاصد
لان الكلام اما في تعريفها او في شرائطها او في مقابلها المقصد الاول في تعريفها ولم يتعرض الشيخ في شيء من كتبه
الحكمية لهذه القوة لكنه اثبتها في القانون وجمهور الاطباء متفقون على القول بها ويعرفونها بانها قوة تتبع الاعتدال
النوعي وتفيض منها سائر القوى من قوة الحس والحركة والتصرف في الغذاء وربما قالوا انها قوة بها تستعد الاعضاء
لقبول قوة الحس والحركة واحتجوا على ثبوت هذه القوة بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة للاجتماع لان ما فيه من
العناصر المتنازعة المائلة الى الانفكاك اما ليس يجمعها قاسر فيحفظها من العفونة والبلى الحادثين في عضو الميت
وذلك القاسر مستعد على ان المزاج الثاني وهو المزاج الذي يحصل للروح الساري في العضو الذي يستعد العضو
به لقبول قوة الحس والحركة المخصوصة بذلك العضو بعد ما حصل له مزاج اولا في القلب لانه مادام يسعى الروح
في العضو الى مزاج اخر فلا يستعد لقبول قوة الحس والحركة ولا يحتمل ان يكون ذلك القاسر مزاج ذلك العضو
او بواسطته حصل المزاج الثاني وذلك القاسر يجب ان يكون مستعدا على المزاج الثاني لحصول الاجتماع قبله
فهو اما ان يكون قوة الحس والحركة او قوة التغذية او قوة اخرى والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة
الحس والحركة والثاني ايضا باطل لانه يوجد ذلك القاسر بدون قوة التغذية في العضو الذابل ويوجد قوة التغذية
بدونه في النبات اذ ذلك القاسر مبدأ لقبول الحس والحركة والنبات ليس قابلا لها فتعين ان يكون قوة اخرى
وهي المسماة بالقوة الحيوانية واعترض عليه الامام الرازي بانا لا نم ان العضو المفلوج لم يوجد فيه قوة الحس
والحركة نعم لم يظهر فيه فعل الحس والحركة لافة فيه ولم لا يجوز ان يكون مادة العائق مانعا عن ظهور الحس والحركة
ولا يكون مبطلا لذات القوة وكذا لا نم ان العضو الذابل لم يوجد فيه قوة التغذية غايته ما في الباب انه لم يظهر فيه   العوائق

اثر فعله وتخلف الاثر عن المؤثر لا يدل على عدمه اذ ربما كان لمانع او نقول التغذية ايضا موجودة في الذابل لان
المتحلل فيه اكثر من التغذية فلذلك لا يظهر وكذا لا نم بان النبات يوجد فيه قوة التغذية بدون ذلك القاسر قوله لان
ذلك القاسر مبدأ لقبول قوة الحس والحركة والنبات ليس قابلا لها قلنا لا نم انه مبدأ لقبولها مطلقا ولم لا يجوز ان يكون
العادية التي في النبات مخالفة بالماهية للعادية التي في الحيوان فيكون في الحيوان مبدأ لقبولها ولا يكون في النبات
مبدأ لها واشتراكهما في بعض اللوازم من فعل التغذي وغيره لا يوجب اتحادهما في الحقيقة ح لا يلزم من مغايرة عادية
النبات للحيوة مغايرة عادية الحيوان للحيوة   المقصد   المقصد الثاني في شرط الحيوة عند الحكماء الحيوة
مشروطة بالبنية والمراد بالبنية جسم له صورة مخصوصة وكيفيات يتبعها من اعتدال خاص وغيره فالوا الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في العروق تنبعث من القلب تسمى بالشرايين
واعتدال المزاج والروح لا يحصلان بدون البنية المخصوصة وعندنا لا تعرف لها ايضا مشروطة بها لكنهم المراد وبالبنية
مجموع جواهر فردة تقوم بها بالبنية خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اي لا يمكن تركب الحيوان من اقل منها واما نحن فلا
نشترطها بل نجوز ان يخلق الله الحيوة في جوهر فرد واستدل الاصحاب على بطلان اشتراط البنية بانه لا يخلو اما ان
تقوم بجزئين من البنية او اكثر منها فما حيوة واحدة فيلزم قيام عرض واحد بمحلين وانه ليس من الاضافات المتشابهة بمحال
متعددة وهو ح بالاتفاق واما ان تقوم بكل جزء منها حيوة على حدة فاما ان يكون قيام احدهما بجزء مشروطا بقيام
الاخرى بجزء اخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح او لا يكون قيام شيء منهما بالمحل مشروطا بقيام الاخرى به فلا تكون
البنية شرطا في الحيوة وهو المط وهو ضعيف لانهم ان يعنوا بالحيوة ويقولوا الحيوة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث
هو مجموع ولا تقوم باحاد الاجزاء حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة او يختاروا ان قيام كل واحدة بالمحل
مشروط بقيام الاخرى بمحلها والدور دور معية وهو ليس بباطل او يختاروا ان قيام احدهما بالمحل مشروط بقيام الاخرى
بمحلها من غير عكس ولزوم الترجيح بلا مرجح في نفس الامر ممنوع وعندك لا نسلم   المقصد   المقصد الثالث
في بيان مقابل الحيوة وهو الموت وهو عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل كيفية وجودية تحلها الحيوة فيكون ضدها واستدل عليه بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
والخلق لا يتصور الا فيما له وجود لانه بمعنى الايجاد واجيب بان الخلق بمعنى التقدير وتقدير المعدوم جائز
النوع   النوع الثاني من الكيفيات النفسانية في العلم واقسامه واحكامه ومقابلاته وفيه مقاصد المقصد
الاول في بيان حقيقته اختلفوا في حقيقته على مذاهب لانه وقع التفصيل في بيان العلم اما ان يكون عرضا او
ثبوتيا واما ان يكون مجرد اضافة او مجرد صفة عارضة للاضافة او صفة حقيقية مع الاضافة فذهب جمهور المتكلمين
الى انه تعلق بين العالم والمعلوم به يمتاز المعلوم عن غيره وهو المختار لان كل من علم امرا فانه يحصل بينه وبين المعلوم
نسبة مخصوصة نعبر عنها بالتعلق بالمعلوم لم يثبت غيره فلذلك فيكون العلم عبارة عن نفس هذا التعلق ومن
ادعى امرا مغايرا له ثابتا فعليه البيان ومن وراء المنع وذهب جماعة من الاصحاب الى انه صفة ذات تعلق وعرفوه بانه صفة
توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فههنا وراء الذات امران العلم اعني الصفة المذكورة والعالمية اي كون الذات متصفة بها   متعلقة به
وظاهر كلام القاضي ابي بكر الباقلاني مشعر بامور ثلثة غير الذات اي العلم والعالمية والتعلق ثم انهم اتفقوا

نعم العقل للعلم او للعالمية المسماة بالعقل والشعور والعلم ولا يسعر هو كما علمنا ودهب الحكماء الى انه هو الوجود الدهني
واحتجوا عليه بانا لا موجود لنا في الخارج فاهو عدم صرف ونحكم عليه سواء كان ممكن الوجود كالكر اسكان المعدسة او
غير ممكنه كاجتماع النقيضين فانه لولا تعقلنا اياه لامتنع منا ان نحكم عليه وذلك التعقل لا يجوز ان يكون عبارة عن التعقل
المذكور لانه عبارة اضافية لا يمكن تحققها بين شيئين وقد فرضنا ان المعلوم مما هو نفي محض لا يحصل له اصلا في الخارج
ويجب ان يكون موجودا لانه متميز عن غيره والمعدوم الصرف لا يكون كذلك واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وهو
العلم عبارة عن هذا الوجود ولا بد للعلم منه ولم يثبت الغير بدليل او يثبت عدم الغير كما يعلم ولكونه علما بما ذكر
فاذا الدهر له ماهية ووجود ولا يمكن ان اعتبارا لماهية من حيث هي هي غير اعتبارها من حيث انها موجودة ولا اول
هذه من الثاني فبالاعتبار الاول يلحقه الاحكام الخارجية ككونه متحركا وساكنا واما انها فان طابق الحكم الخارجي فالحكم
صادق وان لم يطابق فكاذب وبالاعتبار الثاني يلحقه الاحكام الذهنية ككونه كليا وجزئيا وذاتيا وعرضيا الى
غير ذلك وذلك بعد تعقله مرة بانه من حيث انه موجود في الدهر وح يصير من المعقولات الثانية ولا نعني بالعوارض
التي تلحق الماهيات التي هي المعقولات الاول من حيث لا يحاذي بها امر في الخارج واحتج المتكلمون على بطلان القول بان
العلم هو الوجود الدهني بوجهين الاول انه لو كان التعقل لاجل حصول ماهية المعقول في الذهن لكان من عقل السواد
والبياض عند الحكم بتضادهما حصل في ذهنه السواد والبياض ولزم ان يكون محلهما واحدا لان القاضي على الشيئين لا بد له
يحضره المقضي عليهما وللا متضادان فيلزم اجتماع الضدين وايضا ان يكون الذهن اسود وابيض ولا نعني بهما الا ما
فيه السواد والبياض وكلاهما باطل بالضرورة والا على والثاني انه لو كان العلم عبارة عما ذكرتم لكان من يعقل الجبل والسماء
حصل في ذهنه ماهيتهما ويلزم منه انطباع العظيم في الصغير وانه محال لا يقال هذا منقوض بالمراة فانا نرى صورها
منطبعة فيها نصف كرة العالم لانا نقول لا انطباع في المراة لان من رأى صورة شيء واقرب في مقابلة المراة في موضع معين
من المراة الى مكانه ان كان توهم عن انطباع من المراة وحاوقوفه في مقابلتها رأى تلك الصورة في موضع اخر
من المراة ولو كانت الصورة منطبعة فيها لاستحال ذلك واجاب الامام الرازي عنهما بان لكل شيء ماهية ولوازم ولا يجب
ان يكون ما يلزمها بحسب ما يلزمها بحسب كل فاذا افراد من الخارج ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف حال
الدوايل فيجوز ان يكون صورتا السواد والبياض متضادتان اذا حلتا في المادة الجسمانية ولا اذا حلتا في النفس المجردة
عن الوضع والمقدار ولا يعرض لها تضاد وكذا صورتا الجبل والسماء اذا حلتا في المادة الجسمانية عرض لهما مقدار كبير
واذا حلتا في النفس لم يعرض لها ذلك وحاصلها ما ذكره الامام وتوجيه الجواب ان القول محل ما في الثاني بان لا نسلم انه لو حصل ماهية
السواد والبياض في الذهن لزم كونه اسود وابيض ولزم اجتماع الضدين انما يلزم الملازمة لو كان الحاصل
في الذهن هو هويتها الخارجية لا ماهيتها اي صورتها العقلية اذ قد علمت في بحث الوجود ولا نعني بالماهية
الا الصورة العقلية اذ لا محالة للصورة الخارجية في اللوازم وما ذكرتم من الشناعة هو حكم الخارجية فلا يلزم الذهنية
كذلك وتوجيه الثاني لا نسلم حصول الصورة الخارجية الحالة في مادة جسمانية للجبل والسماء في الذهن فلم لا يجوز
صورتها العقلية كذلك ومن الخلط في الشبهة سرى الخلط الى هذه بين الصورة العقلية والصورة الخارجية التي
تطابقها العقلية ولكانت احكامها متباينة ومن كونه منفردا وبني عليه ما بني وذهب بعض الحكماء الى ان العلم امر

عدمي قال ابن سينا كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته لان العلم هو التجرد عن المادة فهي امور عدمية
وهذا المعنى يقوله هو تجرد العالم والمعلوم من المادة وقال بعضهم ان العلم هو حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة
عن المادة بجعل التجرد وهو عدمي داخلا في حقيقته وهذا قريب الى الصواب عن الاول لان تجرد العالم والمعلوم من المادة
لو كان علما لزم كون كل شيء من انسان عالما بجميع المجردات لان النفس الانسانية مجردة عندهم وليس كذلك هذا الى المذاهب
في العلم واضطرب كلام ابن سينا في حقيقته فتارة جعل عدميا وذكر حيث بين ان كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا
يقتضي كثرة في ذاته وتارة جعل عبارة عن كيفية ذات اضافة وذلك حيث بين العلم اذا حل في مقولة الكيف بالذات
وفي مقولة المضاف بالعرض وحيث بين ان نفس العلوم توجب نفس العلم الذي هو كيفية ذات اضافة وتارة جعل عبارة
عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذكر حيث بين ان تعقل الشيء لذاته ولغيره لذاته لا حصول
صورته عنده وذكر في النمط الثالث من الاشارات ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك او المراد
بحصول الصورة الحاصل ويكون الجسم حصل الجسم المتمثل ولفظ الحصول والكون ذكر ليكون لاجل الربط وتارة
جعل عبارة عن نفس الاضافة وذلك حيث بين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل صور كثيرة
فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبداء المفيض للصور الخارجية المعقد المعقد الثاني
العلم القديم يتعلق بمعلومات اسر التي لا نهاية لها مع انه واحد واما تعلق العلم الحادث الواحد باكثر من واحد فمختلف
فيه على انه نبوت هذا مذهب الاول ما ذهب اليه بعض اصحابنا من انه يجوز مطلقا اولا مانع من تعلق العلم القديم الواحد
باكثر من واحد فكذا العلم الحادث الواحد لان احكام العلم مما لا يختلف في الشاهد والغائب واجاب بان تعلق شيئين
هذا قياس شامل ولا جامع في الغائب من غير جامع فيكون باطلا ويلزمهم ان يقولوا بجواز القدرة الواحدة باكثر من مقدور
واحد وهو على خلاف اصلنا كما سبق الثاني ما ذهب اليه الشيخ وكثير من المعتزلة من ان العلم الواحد الحادث يتعلق
بمعلوم على التفصيل اذ لو جاز تعلقه بمعلومين لجاز تعلقه بما لا يتناهى اذ ليس وجود تال ما لا منافي اول ليس مرتبة من العدد
اولى من مرتبة اخرى منه ويلزم من ذلك ان يكون الواحد منا عالما بعلم واحد بمعلومات غير متناهية وهو ممتنع وقد عرفت
ما في هذا الدليل فان عدم الاولوية بعض مراتب العدد في نفس الامر ممنوع وعندنا المستدل لا يقتضيه نوقد فهمنا انا
سلمنا عدم الاولوية ومساواة المراتب في نفس الامر لكن معلومية احد بما لا يمانع معلومية الاخرى اذ المعلوم بما
يتعلق به العلم فالتعلق داخل في حقيقته ومن الجائز ان يتعلق العلم باحدى المراتب ولا يتعلق بالاخرى كما انه من
الجائز ان يعلم احد البياض بوجود شرائطه ولا يعلم البياض الاخر لانتفاء شرائط العلم به ويعجز هذا الدليل
بعلم الله فانه يمكن ان لا يتعلق بمعلوم واحد فيجري هذا الدليل مع ان الشيخ جاز يتعلق باكثر من واحد اللهم الا ان يجب
الفرق بين العلم القديم والحادث وسائر الموجودات كالصفات الخارجية فانه يمكن ان لا يتعلق بهذا الدليل باكثر من واحد
مع انها تتعلق بمتعدد كالزمان والمكان والشكل المعين وقد يدفع بان التعلق داخل في ماهية العلم دون سائر الموجودات
الثالث ما ذهب اليه بعض اصحابنا كالقاضي وامام الحرمين من انه لا يجوز تعلق العلم الواحد الحادث النظري بمعلومين لان
تعلق العلم بكل واحد من المعلومين يتوقف على النظر ويلزم من ذلك اجتماع النظرين لان النظر المفضي الى العلم بشيء غير النظر
المفضي الى العلم باخر واجتماع النظرين في محل محال فلا يجوز تعلق العلم الواحد الحادث النظري بمعلومين

لا سيما الدليل الاول واجاب الآمدي عنه بان امتناع تعلق العلم الواحد النظري بمعلومين انما يلزم من هذا الدليل
ان لو امتنع تعلق العلم الواحد بمعلومين بناء على نظر واحد وهو ممنوع لم لا يجوز ان نعلمهما بنظر واحد كما نعلمهما بعلم
واحد الرابع ما ارتضاه القاضي ابو بكر وامام الحرمين من ان كل معلومين يصح العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر
كالسواد والبياض والقديم والحادث لا يجوز تعلق العلم الواحد بهما لانه لو تعلق بهما لما تصور انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالآخر ولما جاز انفكاك الشيء عن نفسه وقد فرضنا انا جوزنا انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر وكل
معلومين لا يتصور تحقق العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالعلم بالشيء والعلم بالعلم بذلك الشيء وكالعلم بمماثلة
احد الشيئين للآخر مع العلم بمماثلة الآخر له وكذلك في طرف المضادة والمخالفة يجوز ان يتعلق بهما علم واحد حادث لان
من علم شيئا علم بذلك الشيء قطعا ولا يجوز ان يكون احدنا عالما بالشيء ولم يعلم علمه به فجاز ان يكون عالما بجميع المعلومات
ولم يعلم علمه به حتى يا جفر والجامع وهو اسم كتاب مشتمل على علوم جمة بالرموز كان الائمة من اولاد الرسول يعرفونه
ويحكمون به وفي كتاب العهد الذي كتبه علي بن موسى للمامون ما يعلم ذلك والجفر والجامع يدلان منه وهو ضروري البطلان واذا
كان العلم بالشيء مستلزم العلم بالعلم به فيكون العلم بالعلم بالشيء ايضا مستلزما للعلم بالعلم بالعلم به وهكذا الى غير النهاية فثم معلومات
غير متناهية فان اشتمل كل معلوم منها علم لزم ان يكون لاحدنا علوم غير متناهية بالفعل وانه ح وان لم يشتمل ذلك بل
يجوز ان يتعلق واحد بمعلومين منها والحصر المطلوب والجواب عن الدليل على الطرف الاول من هذا المذهب انا لا نسلم انه لو فرض
جواز انفكاك العلم بالسواد عن العلم بالبياض مطلقا وليس كذلك بل يجوز ان السواد والبياض يعلمان تارة بعلمين وح يجوز
انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر وتارة بعلم واحد ولا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر فلا يلزم من جواز الانفكاك
على تقدير جواز الانفكاك على تقدير آخر ولو فرض احد التقديرين على الآخر كان يجعل حالا عن الجائز ولا يقال يجب سنده على
الطرف الاول هكذا لو جاز تعلق علم واحد بمعلومين يجوز الانفكاك بينهما في التعقل كالسواد والبياض لكان علم واحد موجبا
للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فيما حكما مختلفان وهو غير جائز فيلزم جواز وجود صفة واحدة موجبة لحكمين
مختلفين كالعالمية والقادرية فلا يحتاج في اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالاتفاق ولا يقول هذا
تسلسل ايضا خارج عن المبحث ولا اشتراك بين جواز كون صفة واحدة موجبة لحكمين مختلفين وجواز كونها موجبة لحكم غير
متناهية وعلى تقدير ثبوت المباحث انا نم هذا على مذهب مثبتي الاحوال واما نحن فلا نم انه موجبا وهكذا والجواب
عن الدليل على الطرف الثاني من مذهب القاضي لا نم ان من علم شيئا علم علمه بذلك الشيء اذ العلم بالعلم حكم يعرض
للامر الذهني وقد عرفت ان الحكم انما يعرض للوجود الذهني اذا التفت الذهن اليه وتصوره مرة بانه من شأنه
انه في الذهن حتى يصير من المعقولات الثانية وكثيرا ما يتصور الشيء ولا يلتفت الذهن اليه بانه فلا يستلزم العلم بالشيء
العلم بالعلم به سلمنا ذلك لكن لا نم ان ثمة معلومات غير متناهية اذ هي اعتبارات عقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار
وهكذا … كلما نكرر نوعه هذا هو الجواب الحق واجاب الآمدي عنه بمنع الملازمة من وجه آخر وبيانه ان الملازمة
انما تصح لو امكن العلم بالعلم بالشيء لا يتصور الا استلزام الصادق والكاذب وانه ليس بممكن لاستلزامه تعلق العلم
بنفسه واضافة الشيء الى نفسه وهو محال لان النسبة لا بد لها من المنتسبين وقول القائل نفسه وذاته وامثاله كالحق
نسبة الشيء الى نفسه الا انه مأول وهذا الجواب ظاهر البطلان لان العلم بالعلم بالشيء ليس من قبيل اضافة الشيء

ماول

على الصغر لمعلمه بالجوزات الكلي بالمخصوص الصغيرة التي تطابقها فالاثم للاول وان لم يثبت لمن يرى العلم غير
الوجود الذهني الا انه مبني على مذهب من يراه عين الوجود الذهني لما عرفت في المقصد الاول من هذا النوع ان
العلم والمعلوم واحد على مذهب من يراه الوجود الذهني فلا يصح ح ان يقال العلم جزئي والمعلوم كلي كيف والمعلوم
ان كان امرا ورائيا فان الذهن عنده فان كان قائما بنفسه او بمادة خارجية كان مشخصا وهو ينافي الكلية ولا يعرضه
الكلية باعتبار حصوله في نفوس متعددة والا لكان زيد كليا اذا تعقله عاقلون ولا قائل به وان كان قائما بمجرد غير النفس
الانسانية كالعقل الفعال فهو يستلزم تمام الصورة في النفس الانسانية لان الدليل على ابطاله انا ان لم نكن للاشياء
وجود لا في الخارج ولا في النفس الانسانية على ما مر في بحث الوجود المقصد المقصد الثالث في بيان العلم
التفصيلي والاجمالي فان الحكماء انواع التعقلات ثلثة الاول ان يكون بالقوة وذلك عندما لا يكون حاصلا بالفعل ولكن النفس
تقوى على استحضاره واكتسابه ومراتب تلك القوة مختلفة فتارة تكون قريبة الى الفعل وتارة تكون بعيدة عنه وابعد وابعد
الثاني ان يكون حاصلا بالفعل التام على سبيل التفصيل وهو ان ينظر عنده الى حصول المعلوم بالفعل والى اجزائه ومراتبه
بحسب الاجزاء اعني حصولها واحدا بعد واحد ويسمى بالعلم التفصيلي الثالث انه يكون حاصلا بالفعل لكن لا على سبيل التفصيل
بل على الوجه البسيط لا التفات الى اجزائه ومراتبها بحسب الحصول وهذا كمن كان عالما بمسألة فسئل عنها فانه يحضر الجواب
في ذهنه دفعة واحدة ولا ينظر في تفصيل الاجزاء فاول الامر هو عالم بالجواب ح لانه يحضر في ذهنه … على
الجواب … والعلم بالنسبة بتعيين العلم بالمسمى ولا يعلم تفصيل الاجزاء ح بل اذا شرع بعد ذلك في
تقريره … في تفصيل الاجزاء ومراتبها بحسب الحصول واما في اول الامر فليس في ذهنه الا صورة بسيطة هي مبدأ
انما يفصل تلك الاجزاء ومراتبها ~~بحسب الحصول~~ ويسمى هذا بالعلم الاجمالي وهو مرتبة بين العلم بالقوة والعلم التفصيلي
اما انه ليس هو العلم بالقوة فلان ذلك المجيب عالم بانه قادر على الجواب عن ذلك السؤال والعلم بالاضافة متوقف
على العلم بكلا المضافين فهو عالم بالفعل بتلك المسألة والعالم بالقوة بشيء جاهل بالفعل بذلك الشيء واما انه ليس هو العلم التفصيلي
فلعدم ملاحظته تفصيل الاجزاء ومراتبها وشبه بعض العلماء العلم التفصيلي والاجمالي باعتبارات متعددة تتعلق باجزاء
شيء واحد ابصار واحد يتعلق بمجموع اجزاء ذلك الشيء كمن يرى نخلا تارة فهو فانه يرى جميع اجزائه ضرورة وتارة بان يحدق البصر
نحو واحد واحد منها حتى يميزها عداه فالاول شبيه العلم الاجمالي والثاني شبيه العلم التفصيلي واعترض بانه اذا علم شيئا فان
لوحظ مع ذلك تفصيل اجزائه فهو العلم التفصيلي والا فهو الاجمالي قال الامام الرازي هذه المرتبة عندي باطل لانه اذا علم الشيء
بالعلم الذي سموه اجماليا فاما ان يكون اجزاؤه معلومة اولا فان لم يكن معلومة لم يكن ذلك الشيء معلوما لان العلم بالمركب
مشروط بالعلم ببسائطه ضرورة … في الوجود بل على الكل نعم يكون معلوما بالقوة وان كانت اجزاؤه معلومة فاما ان
يكون لكل واحد منها صورة متميزة عن صورة الآخر فهو العلم التفصيلي اذ لا نعني به الا ذلك او لا يكون كذلك بل يكون لها صورة
بسيطة مطابقة لجميع الاجزاء وهو ح لامتناع مطابقة صورة واحدة لحقائق مختلفة وكانهم لم يريدوا بالعلم الاجمالي الا تحصيله فهو
عنه اجماعا … جميع الاجزاء مطابقة لجميع الاجزاء واما العلم التفصيلي ان يحصل صور الاجزاء مترتبة متمايزة مطابقة
لجميع الاجزاء وذلك مما لا نزاع فيه وكلامنا في العلم التفصيلي ومحل النزاع تشبههم في التسمية انما الكلام في اثبات مرتبة بانه وقد عرف
الجواب عن كلامه بما عرفناه فانا نجعل الاجزاء معلومة عند حصول العلم الاجمالي بالكل ولكل واحد منها صورة متميزة في

العقل عن الآخر قوله وهو العلم التفصيلي قلنا ممنوع لان العلم التفصيلي مشروط بملاحظة تفصيل الاجزاء وربما كانت الاجزاء معلومة ولا تكون ملحوظة بالتفصيل بل تكون كالمخزون المعرض عنها واذا التفت النفس الباهرة بانه صار ملحوظة بالتفصيل واعلم ان المتكلمين اختلفوا في جواز ثبوت العلم الاجمالي وفسروه بالعلم بالشيء مع عدم العلم بتفاصيله فذهب القاضي والمعتزلة الى تجويزه وذهب كثير من اصحابنا وابو هاشم في بعض اقواله الى المنع منه وذكروا تفريعا على هذا الخلاف مسئلتين الاولى هل يجوز تعلق علم بمعلومين ام لا فالمجوزون لثبوت العلم الاجمالي كالقاضي والمعتزلة جوزوه والمانعون منه كاكثر اصحابنا وابي هاشم منعوه والمحققون في هذه المسئلة ان العلم الاجمالي ان فسر بما يلازمه الجهل بتفاصيل الاجزاء امتنع على الله اتصافه به ولذا منعوا فان قالوا احد من تعلق العلم الحادث بهذا الاعتبار بمعلومين فلم تجوزوا تعلق العلم القديم بهذا الاعتبار به حيث للعبد علم لا حيث للرب وهو مراد يلزم ان يكون العبد فوقه في العلم من هذا الوجه فلنا لا امتناع له فان الثابت للعبد هو العلم المقرون بالجهل وهو نقص تعالى الله عن ذلك علوا تعلق بالاشياء على وجه الكمال فيكون هو وحيث الاستواء في العلم وما يحصل الشيء من جهة التقييد وهو الجهل بالتفصيل ولا يلزم منه نقص العلم اصلا الثانية هل يجوز ان يكون الشيء معلوما من وجه دون وجه ام لا قال بعض اصحابنا بجوازه فان من علم وجود الجوهر وجهل تحيزه فقد علم الشيء من وجه وجهله من وجه وقال القاضي ابو بكر مع كونه قائلا بثبوت العلم الاجمالي المعلوم من حيث هو معلوم يمتنع ان يكون مجهولا فان متعلق العلم والجهل شيئان متغايران ومن علم وجود الجوهر فمعلومه وجود الجوهر ومجهوله تحيزه وهو امر زائد على معلومه فالمعلوم غير المجهول لكن قد يكون احدهما عارضا للآخر وقد يكونان عارضين لثالث ويكون منها متعلقا آخر فان لم يرد بكون الشيء معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر الا ما ذكرنا فهو محرر في التسمية ولا مشاحة فيها   المقصد   قسم بعض المتكلمين العلم الى العلم بالقوة والى العلم بالفعل وذلك كما اذا علمنا قضية كلية يندرج تحتها قضايا جزئية فان العلم باندراج تلك الجزئيات بخصوصها تحتها فالعلم بالقضية الكلية بالفعل وبالقضايا الجزئية بالقوة والجهل بها بالفعل مثال ذلك انا اذا علمنا ان كل اثنين زوج وان ما كان في يد زيد اثنان فنسأل انه منها فانا نعلم بالقوة وان لم نعلمه بالفعل وهكذا كل نتيجة معلومة بالقوة عند العلم باحدى مقدمتي القياس اي الكبرى وحدها ان تنبه للاندراج اذ القياس هو الاستدلال بالكلي على الجزئي فعند العلم بالكلي النفسه وباندراج الجزئي تحته يكون الجزئي معلوما بالقوة   المقصد   المقصد التاسع في تقسيم العلم من وجه آخر الى فعلي وانفعالي لانه اما ان يكون سببا للوجود الخارجي او مسببا عنه والاول الفعلي كعلم الباري بما سواه والمراد لم يوجده والثاني الانفعالي كعلمه بما سواه المراد ابصره فالفعلي قبل الكثرة وقد يسمى انفعاليا بعد وعلى هذا يمكن ان يكون علم الاشكال فعليا ولا انفعاليا كعلم الباري ومن هذا قال المنطقيون الكلي قد يكون قبل الكثرة وهي الصور الكلية التي هي مبادئ الجزئيات في الخارج وهو العلم الفعلي وقد يكون بعد الكثرة وهي الصور الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية وهذا بناء على وجود الكلي الطبيعي في الخارج وقال الحكماء علم الانسان قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا واما علم الله تعالى بالممكنات فلا يكون الا فعليا ويكون علة سببا للوجود الخارجي لا يتوقف على الآلات والمواد بخلاف علمنا ولذلك قد يتعلق معلومنا بعلمنا وهذا بناء منهم على ان علمه تعالى بالممكنات انما هو من اجزاء العلم تعلقها وان علمه بالجزئي انما هو على الوجه الكلي وسيجيء الكلام عليه   المقصد   المقصد العاشر في مراتب العقل اعلم ان العقل يطلق عند

اجر

الحكماء باشتراك الاسم على جوهر مجرد لا يكون متعلقا بالجسم تعلق التصرف والتدبير ويسمى عالم الملكوت وهو اول مخلوقات الله تعالى وعلى قوة تكون للنفس الانساني باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفها مكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وعلى قوة تكون للنفس الانساني باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى عقلا نظريا وله مراتب اربع لان النفس الانسانية قابلة لادراك الاشياء فلا يخلو اما ان تكون خالية عن الادراكات كلها او لا تكون فان كانت خالية عنها ولا شك في انها قابلة لها ومستعدة والا لامتنع اتصافها بها ابدا فيسمى هذه القوة التي هي قابليتها واستعدادها عقلا هيولانيا تشبيها لها في النفس الشبيهة حينئذ بالهيولى التي ليس لها الا طبيعة الاستعداد وان لم تكن خالية فاما ان يحصل فيها الضروريات فقط التي هي الآلة في اكتساب النظريات وتسمى حصول الضروريات لها عقلا بالملكة وهذه القوة تحدث في النفس بعد ما لم تكن لها فلا بد لها من شرط حادث دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصها بزمان معين وذلك الشرط هو الاحساس لان الانسان اعطي حواس مدركة للمحسوسات فاذا استعملها النفس تنبه لمشاركات ومباينات بينها وكذا الاحكام ضرورية منها بسبب الاحساس بتلك المحسوسات وليس يلازم في هذه المرتبة حصول جميع الضروريات لان العلوم الضرورية قد يكون لها شرائط فيفقد بعضها بفقد شرطه اما في التصورات الضرورية فلانها قد يكون مشروطة بتوجه النفس والاحساس كتصور اللون فاذا انتفى احدهما انتفى التصور في الاكمه لا يتصور ماهية اللون ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما وقد يكون مشروطة بالوجدان كتصور ماهية لذة الجماع فيمتنع تصورها عن المفقود كالعنين واما في التصديقات فلانها قد يكون مشروطة بالحس كما في القضايا المحسوسة مثل الشمس مضيئة او بالوجدان كالقضايا الوجدانية مثل ان للانسان لذة في الجماع فيمتنع التصديق عمن يفقد الحس كالاكمه او وجدان لذة الجماع كالعنين وقد يكون مشروطة بتصور الطرفين والنسبة بينهما عمن لم يتصور احدهما او جميعها واعلم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن سائر النفوس بكثرة الضروريات وسرعة الانتقال منها الى النتائج سميت نفسا قدسية واما ان يحصل لها النظريات مع تلك الضروريات ومع فاما ان تكون تلك النظريات حاصلة دائما بحيث لا تغيب والنفس تشاهدها وتنظر اليها واما ان لا تكون كذلك بل كانت بحيث تستحضرها متى شاءت بلا تجشم كسب جديد والثاني اي العلم بالنظريات بحيث تغيب تارة وتحضر بلا روية هو العقل بالفعل وقيل هو عبارة عن ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الاستنباط راسخا في النفس بحيث متى شاءت استحضرت الضروريات واستنتج منها النظريات والاول هو العلم بالنظريات اذا صارت بحيث لا تغيب عن الذهن هو العقل المستفاد وهل يحصل ذلك للانسان في هذا العالم فيه تردد ومنعه بعضهم لان النفس عند التصرف في البدن قد بعدت عن جميع المطالب النظرية وقال بعضهم يمكن وجود نفس قوية لا يشغلها شأن عن شأن وكأنها وهي في جلباب بدنها قد نفضتها وتجردت عنها الى عالم القدس فظهر مما قررنا ان للنفس الانسانية اربع حالات مرتبة وكل حالة منها يسمى بعقل مقيد وهو المطابق لما ذكره ابن سينا فلا يشاح فيه قوله المقصد الحادي عشر العقل الى آخره

عملا

سبقها

اقول اجمع المليون على ان التكليف منوط بالعقل ثم اختلفوا في تفسيره فقال الشيخ العقل
الذي هو مناط التكليف هو العلم ببعض الضروريات وهو الذي يسميه الحكماء بالعقل بالملكة وقال
القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات وهو قريب مما ذكره
الشيخ وقال بعض المعتزلة بناء على اصلهم من ان الحسن والقبح ذاتيان للافعال يمكن تعلقهما
لا من جهة الشارع انه ما يعرف به حسن الحسن من قبح القبيح وقال بعضهم بناء على هذا الاصل
ايضا انه ما يعرف به خير الخيرين وشر الشرين وهو احتراز عن البهائم فانها وان عرفت الخير
والشر الا انها لا تعرف خير الخيرين وشر الشرين واستدل الشيخ على مذهبه بانه انما قلنا
انه علم لانه لو كان غيره لصح انفكاك احدهما عن الآخر لكنه محال لاستحالة ان يوجد عاقل لا يعلم
شيئا البتة او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا وانما قلنا انه علم ببعض الضروريات لانه لولا ذلك لكان علما
بالنظريات فيلزم الدور لان العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل
فيكون العلم بالنظريات مشروطا بالعقل [illegible] فلو كان العقل عبارة عن العلم بالنظريات
يلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين وهو محال وانما قلنا انه علم ببعضها اذ ما من عاقل الا ويفقد بعض
الضروريات لفقد شرط من شروطها من توجه النفس والاحساس والوجدان والحدس و
التجربة والتواتر وتصور الطرفين [illegible] انه هو العلم ببعض الضروريات وهو المطلوب اجاب
الجمهور عنه بانا لا نسلم انه لو كان غير العلم لصح انفكاك احدهما عن الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وان كانا متغايرين
كالجوهر والعرض وكذا العلة والمعلول وقال الامام الرازي سلمنا الملازمة لكن بطلان التالي ممنوع
اذ قد ينفك العقل عن العلم كما في النائم فانه لم يزل عقله بل بطل تصرفه وان لم يكن عالما واختار ان العقل
الذي هو مناط التكليف عبارة عن غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الحواس وهذا مجرد دعوى
لا بد له من دليل المقصد العلمان المتعلقان بمعلومين متغايرين هل هما مختلفان ام متماثلان
قال الامام الرازي [illegible] الاصحاب على انهما مختلفان سواء تماثل المعلومان كالبياضين او تخالفا
كالبياض والسواد خلافا للشيخ والقاضي واحتج [illegible] للاصحاب بان المتماثلين لا يختلفان في اللوازم
والمنافيات والعلمان المتعلقان بالمعلومين مختلفان فيهما لان النظر في شيء ينافي العلم بذلك الشيء ولا
ينافي العلم بشيء آخر وكذا العلم بشيء مشروط بالعلم بدليله والعلم بشيء آخر غير مشروط بالعلم بدليل ذلك الشيء كذا
[illegible]
انهما ليسا متماثلين [illegible] لجواز ان يكون هذا الاختلاف لا لاجل الاختلاف في الحقيقة
لا لاجل الاختلاف [illegible] وحصر صفات النفس للعلم [illegible] العلوم [illegible]
للآمدي على مذهب الاصحاب بانهما لو كانا متماثلين لما جاز اجتماعهما في محل واحد كما يمتنع اجتماع بياضين
او سوادين في محل واحد لما مر ان المثلين حكمهما حكم الضدين في عدم جواز اجتماعهما واما العلمان

المتعلقان بمعلوم واحد فهما على رأي الاصحاب متماثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف وسواء اتحد محل العلم
او اختلف [illegible] لبعضهم اذا اختلف محل العلمين خلاف قال الآمدي والحق انه ان اتحد المعلوم
ووقته فالعلمان به متماثلان لقيام كل واحد منهما مقام الآخر فان كل واحد منهما هو علم بعين
ما هو معلوم بالآخر واما ان اختلف وقت المعلوم بالعلمين بان كان احد العلمين متعلقا به في وقت
والآخر في وقت آخر فقد قيل انهما مختلفان لان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين
كما لا يؤثر في اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين والحق انه ليس كذلك لظهور
الفرق فان المعلوم فيما نحن فيه ليس من حيث هو جوهر من الجواهر او عرض من الاعراض
فقط بل مقيد بوقت معين كالعلم بكون الخسوف في ساعة كذا من السنة وفي ساعة اخرى
منها فالوقت داخل في متعلق العلم بخلاف كون الجوهر في زمانين فان الزمان غير داخل فيه
ونظير ذلك كون العلم في وقتين وليس كلامنا فيه واذا كان الزمان داخلا في المعلوم فيما نحن فيه
واختلاف الجزء موجب لاختلاف الكل فيكون المعلومان مختلفين فيلزم منه اختلاف العلمين المتعلقين
بمعلوم واحد [illegible] على ما مر [illegible] لان [illegible] المعلوم من حيث هو مع قطع النظر
عما وقع به الاختلاف من الوقت فيكون المعلوم واحدا والعلمان المتعلقان به متماثلين هذا كله اذا اتحد محل
العلم المتعلق بمعلوم واحد واما اذا اختلف محلهما كعلم زيد وعمرو بشيء معين فان قلنا ان كل واحد من العلم
[illegible] يكون مختصا بمحله دون غيره فهما مختلفان وان قلنا انهما متماثلان [illegible] والله تعالى اعلم
المقصد الثالث [illegible] العلم الضروري نظريا وبالعكس اي انقلاب احدهما الى الآخر
اما انقلاب الضروري نظريا فمنعه مذاهب الاول وهو قول بعض المتكلمين واحد قولي القاضي انه يجوز لان العلوم متجانسة
فما جاز على بعضها جاز على كل واحد [illegible] بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الكل قال الآمدي وان سلمنا انها متجانسة
لكن لا نسلم انه ما جاز على بعضها جاز على كل اذ لا شك في اختلافها بالنوعية والشخصية فلعل بعضها ما يقتضي نوعيته او
[illegible] منعها [illegible] ما يقتضيه [illegible] نوعه [illegible] ان منه كالانسان والفرس متجانسان مع انه
يصح على الانسان وعلى زيد العالمية ويمتنع على الفرس الثاني وهو قول طائفة من المتكلمين انه لا يجوز بوجه احدها ان
النظر [illegible] العلم بالمطلوب فيه في حالة النظر لا يكون الناظر عالما بالضروريات على تقدير جواز الانقلاب وذلك
[illegible] ان يكون العاقل حالة النظر غير عالم بانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الكل اعظم من الجزء وان الجسم في آن
واحد لا يكون في مكانين وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وانه محال [illegible] الوجدان وهذا الوجه ضعيف لان الواحد
لا يقوم دليلا على الغير مع انه انما يدل على عدم الوقوع واما عدم الجواز فلا وثانيهما انه لو جاز انقلاب الضروري نظريا
لجاز في جميع الضروريات [illegible] ولو انقلب جميع الضروريات الى النظريات لامتنع حصول شيء من العلوم [illegible] لا سلسلة الدور
او التسلسل [illegible] الثالث وهو قول [illegible] القاضي [illegible] الامام انه يجوز في الضروريات التي هي شرط لكمال العقل
لانها لو صارت نظرية كانت متوقفة على النظر والنظر متوقف على كمال العقل الذي لا يتم النظر الا به وكمال العقل الذي
لا يتم النظر الا به متوقف على تلك العلوم الضرورية فيكون دورا [illegible] اما في غيرها فيجوز [illegible]
[illegible] واما انقلاب النظري ضروريا فاتفق اصحابنا على جوازه بان يخلق الله علما ضروريا متعلقا به

واما المعتزلة فهم وافقونا في الخوارق الكل غير انهم يمنعون من الوقوع في البعض كالعلم بالله وصفاته لان العبد مكلف به
فلو كان العلم به ضروريا لكان غير مقدور للمكلف فيمتنع التكليف به وسيندفع عن الجواز ان العلوم متجانسة فيصح على كل
ما صح على البعض وقد مر تقريره في الموقف الاول مع ما يرد عليه من جواز اختلاف المتجانسات في العوارض للاختلاف في الكواكب
او المتعلقات المقصد المقصد الرابع عشر في مراتب العلوم واستناد بعضها الى بعض لا خلاف في جواز
استناد العلم النظري الى العلم الضروري او نظري آخر واما جواز استناد العلم الضروري الى العلم النظري فقد اختلف
فيه اهل السنة فمنعه بعضهم لان الضروري لو كان مستندا الى النظري وهو مستند الى النظر يفضي الى استناد الضروري
الى النظر والمستند الى المستند الى شيء مستند الى ذلك الشيء وح لا يكون الضروري ضروريا هف وجوزه بعضهم لان العلم بامتناع
اجتماع الضدين ضروري وهو مستند الى العلم بوجود الضدين والعلم بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين
الاعراض وعرضيته الاعراض نظرية ولقائل ان يقول لا نسلم ان امتناع اجتماع الضدين غير معلوم اذ العلم عبارة
عن اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو مكابر للبديهة وما يجده كل عاقل من نفسه ومنافر لقوله لان حكمه
بعدم العلم فيه على امتناع اجتماع الضدين يستلزم العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورة واستدعاء التصديق تصور الطرفين
وقد مر هذا في صدر الكتاب بل الحق في الجواب ان لا نسلم ان العلم بامتناع اجتماع الضدين يتوقف على العلم بوجود الضدين فان
التصديق يتوقف على تصور الطرفين لا على تصور وجودهما والتصديق البديهي هو الذي لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فالحكم
بهذا المنع لا يضر بالاعراض ماهية الضدين قد يكون كسبية العلم بامتناع اجتماعهما مستند الى العلم بماهيتهما قلت انما يضر هذا المنع لو
استند التصديق الى تصور الطرفين بكنه الحقيقة وليس كذلك فانه يكفي فيه تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك الوجه ضروريا
وكذا استناد العلم الضروري الى ضروري آخر لم يختلف فيه والحق ان النزاع في المقام لفظي فمن جعل الى نفس الضروري جار
فسر باه ما لا يتوقف على علم سابق لم يجز استناد الضروري الى نظري ولا الى ضروري وان فسر باه ما لا يتوقف على كاسبه
جاز المقصد المقصد الخامس عشر في انه هل يجوز ان يكون علم لا معلوم له اي لا يتعلق بشيء الجمهور على انه ممتنع
وقال ابو هاشم من العلم المتعلق بالمستحيلات كالعلم بامتناع اجتماع الضدين واستحالة الشريك لله تعالى [illegible]
علم لا معلوم له اذ المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء [illegible] بعض الامام الرازي القول بان المستحيل
متعلق العلم مع انه ليس بمعلوم [illegible] لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم فكان معنى كلامه المستحيل متعلق العلم وليس
متعلقا له وهذا هو التناقض [illegible] كيف يسوغ علم لا معلوم له مع ان العلم والمعلوم من المتضايفين ولو ساغ
ذلك لساغ معلوم بلا علم وذكر بلا مذكور وما لعكس وقدرة بلا مقدور وبالعكس ولعل الاصطلاح عليه متعلق العلم ان لم يكن
مستحيلا يسمى معلوما وان كان مستحيلا لا يسمى به ولا مشاحة فيه الا انه لا فائدة فيه فان لم [illegible] ان هذا [illegible]
على وجه صحيح ما انكر شيئا ما روى عنه عليه السلام [illegible] حرف من احرف المعلوم [illegible]
يمكن حمله على وجه صحيح وهو ان المستحيل ليس له ماهية وصورة في نفس الامر فالعلم المتعلق به علم ليس له معلوم بهذا المعنى
اي سنا في الشفاء وكذا المستحيل ليس له صورة في العقل فلا يمكن تصوره شيء وهو اجتماع النقيضين بل يتصور اما على الضدين

وجه التشبيه بان يعقل الاجتماع بين المتلائمين كالسواد والحلاوة ثم يعقل مثله بين الضدين لا يمكن حصوله بين الضدين واما على
سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع الضدين اي المستحيل ليس بمعلوم على وجه الثبوت بل على
وجه الانتفاء وصرح عليه اصول الفوائد بهذا فالوا لا يجب التكليف بالمستحيل لا تكليف بالمستحيل

جواز [illegible]

واستدعاء حصوله تصوره على وجه الثبوت وهو ح المقصد المقصدان وعشر من النوع الكيف
في محل العلم الحادث اعلم ان العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات وهو المعاني المدركة من الجزئيات المجردة عن
المحسوسات او بالجزئيات التي لا يصلح للاشتراك كما مر فيها لا يختص بمحل معين عقلا بل يجوز ان يخلقه الله في اي جوهر اراد وقد
قال ابو الحسن الاشعري رؤية الله لا تختص بالباصرة بل يجوز ان يقوم باي عضو خلقها الله فيه واهل السنة منهم على انه خاص
بالجزئيات من جنس العلوم لكن الشرع دل على انه في القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم
قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقال الحكماء محل
الكليات النفس الناطقة المجردة ومحل الجزئيات المادية الحواس الظاهرة وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس والباطنة
وهي الحس المشترك والخيال والوهم والمتصرفة والحافظة وسيجيء في بحث النفس تفسير النفس وتفصيل قواها ومن الحكماء من يرى ان
المدرك للكليات والجزئيات هو النفس والقوى الظاهرة والباطنة بمنزلة الآلة لها وان المدرك هو النفس للجزئيات لانا نحكم
بالكلي على الجزئي والحاكم بين الشيئين يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ان يحكم باحدهما على الآخر على ما ستعرفه في بحث النفس
النوع الثالث النوع النوع الثالث من الكيفيات النفسانية في الارادة وما يتبعها المقصد الاول في تعريفها
قال ابو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والجبائي هي اعتقاد النفع او ظنه وهذا هو الذي يسمونه الداعي وقال الاصحاب
وجمهور المعتزلة هي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وقال احمد بن اعتقاد النفع او ظنه لا احد طرفيه
او ظنه توجب تلك الصفة عند القادر وصار الحاصل في القلب مع القدرة موجبا له وقال بعضهم هي ميل يعقب ذلك
اي اعتقاد النفع او ظنه كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر او ظنه وليس هو نفس الاعتقاد والظن لانا كثيرا ما نعتقد النفع
في شيء نكون جازمين به او ظنا ولا نريده الا اذا حصل بعد ذلك الاعتقاد قالوا وان الفعل يحصل له اراد الا بعد ذلك الاعتقاد
لا اول المعتبر الجزئي للشيء الملائم والمنافي يتصور اتصالهما او عدم مطابقها اما المعتبر فلانا نجد الشيء بعد في العلم به والما
كونه موجبا فلان المعتبر الكلي مستدل على جميع الجزئيات على السواء فلا يترجح به جزئي على آخر الثاني شوق ينبعث عن هذا المعتبر
اما جاذبا نحو ما لم يكن ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا وتسمى شهوة واما دافعا فهو غضب ان كان ذلك الشيء مؤلما او ضارا
يقينا او ظنا وتسمى غضبا ويقال للاول الارادة والكراهة وهو الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع او ظنه او عقيب اعتقاد الضر او
ظنه وتسمى الثاني هي للشهوة والغضب الرابع القوة وهي مباشرة للفعل ليس انها قوة الانسان والشيء
المريد له والملائم قادرا عليه وقد يكون الانسان قادرا على شيء غير مشتاق ولا مريد له قالوا ولهذا المثل بحيث من لا يقدر على تحصيل
ذلك الشيء منهم ما هو ذلك فانها متوقفة الحبوب الى تحصيل المحبوب لا يكون له شوق واما في الغاية والعام الموجود
يتعلق العلم بلا اعتقاد وقال الاشاعرة الارادة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع واما الميل الذي يقولون به يحصل بالسكون
في الشاهد الارادة وذلك اياها لان تخصيص احد المقدورين بالوقوع لا بد له من مخصص ولا نعني بالارادة الا ذلك المخصص
وسيبين ان ذلك المخصص ليس بميل فلا يمكن الارادة هو الميل واما في الغائب فلا دليل على ثبوته واما ما سبق من ان هذا
فليس بصحيح لسبب العلم وغيرها المقصد المقصد الارادة القديمة توجب المراد وعليه اوامر الله فعل بلا خلاف
بين المليين والحكماء وكذا ارادة فعل غيره لا عند المعتزلة فالامر وهو النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا الارادة لله
في فعله هو العلم وفي فعل غيره هو الامر ولا امر ح موجب لحصول ما امر به كالعصاة والكفار وسيجيء تفصيل المذاهب فيه

في الاعيان من سائر الامور واما الارادة الحادثة فقد عرفت انها لا توجب المراد وان وجب مقارنتها للمراد عندهم و
وادعوا على ذلك الوجدان وانه وجماعة من المتاخرين من المعتزلة وذهب النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدمائهم
الى انها موجبة اذا كان المراد فعلا للمريد وكانت الارادة قصدا الى ايقاع الفعل المقدور عنده دون ما اذا كانت عزما والقصد
ما يجده المرء من نفسه حال الايجاد لا قبله ولا بعده واما ان كانت الارادة لفعل الغير او كانت الارادة
عزما فلا اما الاول فلان القصد مقارن للفعل لا ينفك عنه فلو لم يكن الارادة موجبة للفعل اذا كانت قصدا اليه لزم الانفكاك عزما
بين القصد والفعل وهو ممتنع لانه يشعر الخبر فيه المكنة لا المطلوب فعلى هذا ما يلزم من دليلهم على تقدير تسليم ان يكون القصد
مقارنا للفعل امكان الانفكاك بينهما ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتخلف حكم المقارنة عنه وان المقارنة لجواز اجتماع الالة
الممكنة مع الموجبة الذاتية واما الثاني فلان العزم عبارة عن توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما
ولا يجب كونه مقارنا للفعل بل يجوز تقدمه عليه لان التوطين المذكور قابل للشدة والضعف حتى يبلغ درجة الجزم
ومع ذلك لا يكون قصدا للفعل بل جزما بانه سيقصد وجاز زوال ذلك الجزم بزوال شرط او حدوث مانع ولا يحصل القصد
المقارن للفعل والعزم لا الفعل فلا يكون موجبا له ما دام لم يكن الجزم موجبا للمراد فالتوطين الراجح الغير البالغ الى درجة الجزم اولى
بعدم ايجابه للمراد وعدم ايجاب الارادة للمراد اذا تعلقت بفعل الغير ظاهر لا سترة به   المقصد   هذا المقصد
في بيان ان تعلق الارادة بما تعلق به اعتقاد النفع او ظنه وكذا الميل يتبعها ليس معلوما وبيانه ان ارادة الشيء قد توجد دون ان
يوجد اعتقاد نفع فيه او ظنه وقد يوجد الميل اليه معها فلو فرض انه لا واحد منها لزم ان يكون الموقوف
عن [illegible] واما قلنا انها توجد بدونها لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى مطلوبه
فانه يسلك احدهما على التعيين بالاختيار وان كان ملجأ في الهرب من غير اعتقاد نفع لمرجح به سلوكه على تركه بل
يرجح احدهما بمجرد الارادة من غير اعتقاد نفع مرجح [illegible] من المعلوم بضرورة انه [illegible] عنه من السبع لا يخطر بباله طلب
مرجح بل لا يتصور في تلك الحالة الا طلب النجاة كيف ولو توقف متفكرا في رجحان احد الطريقين على الاخر ولم يختر
احدهما حتى يظهر له المرجح افترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء متساويان من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما بلا داع له يرجح في اعتقاده وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه
يختار احدهما بلا مرجح في اعتقاده واذا علم وجود الارادة في الامثلة المذكورة بدون اعتقاد النفع او ظنه علم وجودها
بدون الميل التابع لهما ايضا ضرورة انتفاء التابع من حيث انه تابع بدون متبوعه والمعتزلة بعضهم فسروا الارادة
باعتقاد النفع او ظنه وبعضهم بميل يتبع ذلك واذا عرفت هذا فقد بان ان من استوى عنده الطرفان لا يرجح احدهما
على الاخر بمجرد الارادة بل لا يوجد له مرجح يخصص بذلك الطرف واجاب الاصحاب عنه بمنع العموم في الامثلة المذكورة والمعارضة
بعموم جواز ترجيح احد المتساويين على الاخر بمجرد الارادة في الامثلة المذكورة والمعارضة بالعموم من ترجيح احد
المتساويين على الاخر بمجرد الارادة كان الامثلة المذكورة والمعتزلة لم يسلموا هذه الصغرى فانه ان اريد بالمتساويين الفعل
والترك فمن الظاهر ان الفعل في الامثلة المذكورة راجح على الترك وان اريد بهما الفعلان فلا نسلم انهما متساويان ولا يلزم من فرض
تساويهما من جميع الوجوه تساويهما في نفس الامر كيف ومن عن له طريقان متساويان في الافضاء الى المطلوب فطبيعته
تقتضي ان يسلك الطريق الذي على يساره لان القوى في اليمين اكثر والقوى تدفع الضعيف كما هو [illegible] على عقبه

المقصد   المقصد الرابع في بيان المغايرة بين الارادة والشهوة وهي توقان النفس الى ادراك نعم اللذة كالتي
التي فيها لذة او استطابة والمغايرة بينهما بوجهين الاول ان الارادة يجوز ان يتعلق بنفسها والشهوة ليست كذلك [illegible]
بنفسها وحسب الطلب الشهوة قد يتعلق بنفسها في مجاري الارادة كما يصل المريض ما يشتهي فعلا لا يشتهي وهذا
الفرق انما يتم على مذهب من يفسر الارادة باعتقاد النفع او ظنه وعلى مذهب من يفسرها بميل يعقبهما واما من يفسرها
بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتم على مذهبه لان الارادة ليست [illegible] لنا اللهم الا ان يذكر هذا الفرق
على تقدير ان اراد ان الله تعالى عنده على الارادة فان العلماء اختلفوا في ان يكون الارادة مرادة بارادة اخرى وهل يتعلق
الارادة بارادة بها المعدوم ام لا فذهب اصحابنا الى وجوب ذلك لانه لا يتعلق فعل من فاعل وهو عالم به الا [illegible]
ارادة له وبين الجبائي من ذلك واجاز كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى وقال ابو هاشم لما كانت الارادة قصدا
الى الفعل مقارنة للفعل او مقدمة عليه لعدم القدرة على المقدور جاز ان يكون مرادا [illegible] كانت متقدمة على الفعل
او كانت عزما على الفعل فلا بد ان يكون مرادا والثاني ان المريض قد يريد شرب دواء كريه يشربه ولا يشتهيه بل ينفر
عنه والصائم قد يشتهي الطعام ولا يريده [illegible] وقد يريد شيئا ويشتهيه وعند هذا
ظهر ان الفرق بينهما عموم من وجه بحسب الوجود وهذا اذا اريد بالارادة الصفة المخصصة واما اذا اريد بها الميل فلا يصح
الفرق بينها وبين الشهوة   المقصد   المقصد الخامس في بيان المغايرة بين الارادة والتمني قال بعض اصحابنا
التمني نوع من الارادة حتى قال [illegible] مراده انه لا يقع او شك في وقوعه واما المحققون من اصحابنا ومن المعتزلة
على انه ليس بارادة لكن اختلف قول ابي هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليت ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب
من الاعتقادات والظنون وتارة انه التلهف [illegible] الارادة لا تتعلق الا بالمقدور والتمني قد يتعلق بالمحال فلان
الارادة لا تتعلق بالماضي بل لا يكون الا مقارنة للفعل والتمني قد يتعلق بالماضي فالفرق بين الارادة بمعنى الصفة المخصصة
والتمني واما الفرق بينها بمعنى الميل والتمني فليس بواضح وهذا الفرق اشبه بالتمني منه بالارادة بمعنى الصفة المخصصة
المقصد   المقصد السادس في ان ارادة الشيء هل هي كراهة ضده ام لا فذهب الشيخ والقاضي من اصحابنا الى ان ارادة الشيء عين
كراهة ضده لانهما لو كانا متغايرين فاما ان يكونا متماثلين او متضادين فلم يجز اجتماعهما في محل واحد كما هو حكم المتماثلين والمتضادين
لكن يجوز ان يكون الشخص مريدا للشيء وكارها لضده في حالة واحدة واما ان يكونا مختلفين فيلزم جواز ارادة الشيء مع ارادة
ضده او جواز كراهة الضد مع ارادته وكلاهما محال واما الملازمة فلان حكم المختلفين جواز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر [illegible]
واما استحالة اللازم فلان اللازم على تقدير جواز اجتماع ارادة الشيء مع ضد كراهة ضده جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة
ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد ولان المتعلقان بالضدين متضادان فلا يجوز اجتماعهما واللازم على تقدير
جواز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء جواز اجتماع كراهة الضد مع ارادته لان ضد ارادة الشيء ارادة الضد وكراهة
الشيء مع ارادته متضادان فلا يجتمعان وهذا هو المذكور في المتن [illegible]
[illegible] والجواب انا لا نسلم [illegible] ارادة الشيء وكراهة
ضده [illegible] جواز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر [illegible] فان المختلفين قد يكونان متلازمين مع امتناع
اجتماع الملزوم مع ضد اللازم وقد يكون شيء واحد ضدا لمختلفين كالنوم للعلم والقدرة فلو اجتمع كل منهما مع ضد
الاخر لاجتمع الشيء مع ضده وهو محال [illegible] شرط كراهة الضد

الشعور بالضد كالمشروط لإرادة الشيء الشعور بالشيء وقد لا يشعر بالضد عند إرادة الشيء فتنتفي الكراهة ح فيشكل إرادة
الشيء عن كراهة ضده فلا يكون نفسها او نقول شرط كراهة الضد الشعور بالضد فلو كان إرادة الشيء عين كراهة الضد لحصل كراهة
الضد عند إرادة الشيء ولم يوجد شرطها ح يعني الشعور بالضد لاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وها هنا المعارضان
إنما يتمان أن لو كان مراد الشيخ أن إرادة الشيء عين كراهة ضده لكراهة الشيء مطلقا وليس كذلك بل مراده أن إرادة الشيء عين كراهة
ضده بشرط العلم به كما هو مقتضى أصل الشيخ وذلك لأن أصل إرادة الشيء والكراهة له مشروط بالعلم به عنده هذا وقد
عرفت أنهما متغايران فليس إنهما متلازمان عند الشيخ أم لا قال القاضي والغزالي إرادة الشيء يستلزم كراهة ضده بشرط
الشعور به وقيل لا لجواز أن يكون كل من الضدين مرادا من وجه لإرادة على السوية او مع ترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع
راجح وأنت قد عرفت في المقصد الذي قبل هذا المقصد أن الإرادة بحسب معارضتها للإرادة فلو تعلقت بالضدين لزم اجتماع
الضدين وهو مح المقصد السابع وهو آخر المقاصد من النوع الثالث من الكيفيات النفسانية في تحقيق
متعلق الإرادة قال القاضي والبصريون من المعتزلة الإرادة إذا تعلقت بفعل الغير أوجب عندهما حالة زائدة على ذاتها أعني
الفعل فكونه طاعة او معصية فإن السجود مثلا لا اختلاف فيه بين نظائره مع أنه بإرادته لله ثبت له صفة الطاعة و
بإرادته للصنم ثبت له صفة المعصية وأما في القول فكونه إيجابا وندبا وإباحة وتحريما او تهديدا فإن قول القائل افعل
إذا اقتضت إرادته طلب الفعل مع المنع من الترك أفاد به إيجابا وبلا منع منه أفاد به ندبا وعلى هذا فإن الفاعل يحدث
نفس الفعل ... لا فعلا وليست الإرادة عائدة إلى نفس الفعل والقول لأن قول القائل حال كونه موجبا كهو حال
كونه نادبا في نفسه ولا أن يكون عائدة إلى صفة بها وهو الظاهر فإن لم يدع ذلك الكون هو ... أنه الإرادة واحد كلام الرازي
صفة وجودية وحالة لم يثبتها للفعل والقول وهو ممتنع لأنه لو كان للإرادة موجبة لصفة وجوده ومؤثرة فيها لاقتضت
الإرادة قدرة ليست أخص صفة القدرة لها وهو مح وأيضا القول لا وجود لجملته لكونه سيالا غير قار الذات فكيف
يقوم به صفة وجودية ... وأن لم يريدوا ذلك إذا ... الفعل والقول أفاد بها صفة اعتبارية ... ولا نزاع فيه
النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه أبحاث المقصد الأول في تعريف القدرة وهي الرسوخ ...
نفسها يفتقر في تعريفها القوة وهي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث أنه آخر وهو ينقسم إلى ما يصدر عنها فعل على نهج واحد وإلى
ما يصدر عنها أفعال مختلفة وعلى التقديرين إما أن يكون لها شعور بالفعل او لا يكون فهي أربعة أقسام الأول القوة التي يصدر عنها
فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور وهي إن كانت صورة مقومة للأجسام المركبة سمي صورة نوعية
المركب كالطبيعة المبردة التي للأفيون وإن كانت عرضا سمي كيفية كالحرارة والبرودة الثاني القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة
من غير أن يكون لها به شعور وهي القوة النباتية ونفسها الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على نهج واحد مع الشعور بذلك
الفعل وهي النفس الفلكية الرابع القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال وهي القدرة الموجودة في الحيوان
إذا عرفت هذا فاعلم أنهم عرفوا القدرة بتعريفين أحدهما أنها صفة مؤثرة وفق الإرادة فبقوله مؤثرة خرج الصفات الغير المؤثرة
كالعلم ونحوه وبقوله وفق الإرادة خرج الصفات المؤثرة لا على وفق الإرادة كطبيعة البسائط والعنصر ... ثانيهما أنها
مبدأ قريب للأفعال المختلفة فالمبدأ يراد به الفاعل وهو الذي يصدر عنه الأثر وقوله قريب احتراز عن المبدأ البعيد الذي يؤثر
بواسطة كالنفوس الناطقة والحيوانية فإنها مبادئ للأفعال المختلفة ... لكنها بتوسط
للطبائع والكيفيات ثم ذكر هذا القيد في الطوالع ولا بد منه وقوله للأفعال المختلفة يراد به ... واحترز

واحترز عن النفس الفلكية فإن أثرها يكون على نهج واحد غير مختلفة والفرق بين التعريفين عموم وخصوص من وجه لأن التعريف
الأول يصدق على الفلكية دون الثاني والتعريف الثاني يصدق على القوة النباتية دون الأول إذ ليس للنبات إرادة وكلاهما
يصدقان على القوة الحيوانية وأما القوة العنصرية فلا يصدق عليها شيء من التعريفين إذ ليس بأثرها فاعل وفق الإرادة ولا
يصدر عنها آثار مختلفة بل إنما يكون أثرها على نهج واحد وما ذكرنا ما ظهر لنا ما وقع في بعض النسخ والنفس النباتية بالعكس بعد
من النسخ لأن التعريف الثاني لا يصدق على النفس النباتية إذ ليست مبدأ قريبا للأفعال بل هي مبدأ بعيد لها والصواب
والقوة النباتية بالعكس كما ذكرنا وهذان التعريفان لا يتمان على مذهب الشيخ لكونهما غير جامعين لخروج القدرة الحادثة إذ
لا تأثير لها عنده فلا يصدق عليها أنها صفة مؤثرة وفق الإرادة ولا أنها مبدأ قريب للأفعال المختلفة ويسمى تعلق القدرة
الحادثة بالفعل كسبا كما أن تعلق القدرة القديمة بالفعل يسمى إيجابا وبناء على الدليل على أنها غير مؤثرة أما تبين أن قدرة الله
تعم سائر الممكنات فيكون قدرته مؤثرة في فعل العبد فلو كانت قدرة العبد أيضا مؤثرة فيه فلو قدرنا أن العبد أراد ضد مراد
الله فإما أن يقع مرادهما فيلزم اجتماع الضدين او لا يقع شيء من المرادين والمانع من وقوع مراد كل وقوع مراد الآخر فيلزم
لو وقعا ولزم العجز لما ذكر او يقع مراد أحدهما دون الآخر فيكون الذي لم يقع مراده عاجزا غير مؤثر قدرته لكن نسبة العجز إلى الله مح
فتعين أن العبد يكون قدرته غير مؤثرة لا يقال نختار أنه يقع مراد الله دون مراد العبد ولا يلزم منه أن يكون العبد
عاجزا غير مؤثر قدرته لجواز أن يكون له قدرة مؤثرة لكن يختلف عنها أثرها لمانع أقوى منها وهو قدرة الله لأنه تعالى أقدر
من العبد وقدرته أشمل لأنا نقول التفاوت بين قدرة الله وبين قدرة العبد إنما هو بحسب عموم قدرة الله او قدرته تعالى
متعلقة بسائر الممكنات وقدرة العبد غير متعلقة إلا بهذا المقدور وهذا التفاوت يتعلق بالنسبة إلى هذا المقدور فإن تعلق القدرة
بغير هذا المقدور لا أثر له في ذلك المقدور وهكذا ذكره الإمام الرازي ولقائل أن يقول لا نم أن تعلق القدرة بغير هذا المقدور
لا أثر له في ذلك إنما يكون كذلك لو لم يكن هذا المقدور وغيره من نوع واحد أما إذا كانا من نوع واحد فلا نم أنه لو
تكافأ اثنان في شيء لم يقدر أحدهما على حمله والآخر يقدر على حمل عشرة أمثاله يغلبه ويقع مراده البتة واعلم أن الجهم
بن صفوان نفى القدرة الحادثة بالدليل الذي ذكرنا على أنها غير مؤثرة وأنه غلو في الجبر لا ... كالجمادات ومكابرة
لأن كل أحد يجد تفرقة ضرورية بين الزوال بالاختيار والسقوط والرامي كونه صاعدا بالاختيار وساقطا وما ذاك
إلا لأن النزول او الصعود إنما يوجد عقيب صفة يسميه قدرة واختيارا دون السقوط فإن قلت دليل التمانع كما
يدل على وحدانية الله يدل أيضا على اتحاد القدرة واختصاصها به أيضا ... وجود إله
قادر وعدم امتناع قدرة غير مؤثرة فلا إشكال فإن قال لا نريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة وحينئذ لا تأثير فلا قدرة قلنا
... نفي القدرة في ... وإن قلت ... المقصد
المقصد الثاني من النوع الرابع في الكيفيات النفسانية في بيان أنه هل يجوز وجود مقدور بين قادرين من وجهين
متباينين او من وجه واحد أما الأول فجوزه أبو الحسن مطلقا من غير تفصيل وإن لم يصرح بوجود القدرة الكاسبة وذهب
أصحابه إلى جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين أما جوازه بين خالق ومكتسب
فلأن أفعال العباد عنده مقدورة غير مؤثرة متعلقا ... مختارة وسيجيء أن قدرة الله شاملة لجميع الممكنات فيكون أفعال العباد
مقدورة لله ولهم أيضا وأما امتناعه بين خالقين فلدليل التمانع وبين المكتسبين فلأن المقدور المكتسب لا يخرج عن محل القدرة
والقدرة الواحدة لا تقوم بمحلين مختلفين وأجيب ... على امتناعه ... محل القدرة فعدم ... لا يكون للآخر
دليل التمانع يدل على امتناعه وأما الثاني فاتفق أصحابنا على امتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد من وجه واحد

إذ يستحيل وجود مقدور بين مؤثرين للتمانع وعلى امتناع اجتماع قدرتين كما يستحيل على مقدور واحد من وجه واحد
لأن القدرة إنما سميت بما يتعلق بها في محلها فلا تقدر زيد على فعل عمرو والفعل الواحد لا يقوم بمحلين لما مر من امتناع
قيام العرض الواحد بمحلين وأما اجتماع قدرة مؤثرة وقدرة كاسبة على مقدور واحد من وجه واحد فسيجيء في الإلهيات
إن شاء الله المقصد المقصد الثالث فإن مذهب المحققين من القوم في القدرة قال بشر بن المعتمر القدرة
عبارة عن سلامة البنية عن الآفات [illegible] وإليه يغلبه البرهان وأحكامه الإمام الرازي في المحصل حيث قال
المرجع بالقدرة في حقنا لم يكن إلا سلامة الأعضاء فهو معقول وإن كان إلى أمر وراء هذا فعنده النزاع وما احتج
به أصحابنا على أنه صفة زائدة من أن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش وليس إلا [illegible] لا بهذه الصفة ضعيف
لأن لقائل أن يقول ليس بسبب هذا [illegible] وقبل الاتصاف بالفعل أو حال الاتصاف به والأول [illegible] على ثبوت الاستطاعة
مع الفعل عندكم والثاني ممنوع لأن المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار أيضا لا يتمكن من تركها حال
وجودها لاستحالة أن يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد والجواب نختار أنه حال الاتصاف بالفعل لأن
المرتعش لا يتمكن من ترك الحركة بالنظر إلى ذاته والمختار يتمكن من ترك الحركة مع فرض وجود الحركة أما مع قطع النظر
عنه فلم لا يجوز هذا فرقا وذلك [illegible] ليس راجعا إلى ذات حركة المرتعش والمختار بل إلى صفة في المتحرك وهو المطلوب
وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم القدرة بعض القادر وإن القادر قادر ببعض من أبعاضه فالقدرة على النظر
عبارة عن يد سليمة وعلى المشي عبارة عن رجل سليمة وعلى هذا [illegible] فمن بعضهم القدرة
بعض من المقدور وسنذكر بطلانه المقصد المقصد الرابع في طريق إثبات القدرة الحادثة ذهب
الأشاعرة إلى أن طريق العلم بها الوجدان فإن كل عاقل يجد من نفسه التفرقة الضرورية بين حركته مرتعشا وحركته
مختارا وليست هذه التفرقة راجعة إلى صفتي الحركتين إذ لا اختلاف بين الحركتين بالاضطرار به ولا [illegible] به من حيث
هي حركة لأن الاضطرار و[illegible] وذلك من صفة المتحرك لا الحركة ومن هذا يعلم بطلان القول بعود القدرة إلى بعض القادر
وذهب الهمداني من المعتزلة إلى أن طريق العلم بها إنما هو العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره من غيره ويبطل
بأن [illegible] قادر عنده على الفعل الممنوع منه وإن كان فعله متعذرا عليه غير متأت منه فإن قال الممنوع يتأتى
منه [illegible] قلنا يلزم على هذا أن يكون العاجز أيضا قادرا لأنه يتأتى منه الفعل [illegible]
أن يرتفع [illegible] وذهب [illegible] إلى أن طريق العلم بها إنما هو العلم بصحة [illegible]
منه وهو أيضا فاسد إذ [illegible] وجود القدرة في [illegible] عند [illegible] ما عدا القدرة
كالنوم مثلا إجماعا المقصد اختلف الناس في تعلق الاستطاعة بالفعل فذهب الشيخ وأصحابه إلى أن القدرة
الحادثة لا تتقدم على مقدورها ولا تتعلق به قبل حدوثه بل وقت حدوثه ووافقهم على ذلك النجار من [illegible] و
محمد بن عيسى وابن الراوندي وأبو عيسى الوراق ومعتمدهم في ذلك أن القدرة لو لم تكن متعلقة بالفعل وقت [illegible]
فإما أن يكون متعلقة به قبل الحدوث أو بعد الحدوث أو في الحالين جميعا أو لم تكن متعلقة به أصلا والأول [illegible]
لا [illegible] بالإجماع وكذا الرابع لأنها لو تعلقت بالفعل قبل حدوثه لكان الفعل [illegible] وأيضا قبل
حدوثه أو ممتنعا ولا قائل [illegible] لا جائز أن يكون واجبا قبل حدوثه [illegible] ضرورة كونه ممتنعا
فلأن تعلق القدرة بالمستحيل لا يخرجه عن كونه مستحيلا إلى الإمكان [illegible] كونه ممكنا فلأن الحكم لا يلزم من فرض وقوعه
[illegible] لأنه لو فرضنا حادثا قبل حدوثه لكانت القدرة متعلقة به [illegible]

وقد فرض أنه قبل الفعل هذا خلف فإن قيل لا نسلم لزوم [illegible] القدرة لو تعلقت بالفعل قبل حدوثه [illegible] في زمان
وحصل حدوثه في الزمان الثاني [illegible] يكون إمكان حصول الفعل المقدور في الزمان الأول [illegible]
منه لأن هذا الامتناع ليس ذاتيا بل غيريا إذ [illegible] القدرة [illegible] ذلك والامتناع بالغير لا ينافي الإمكان الذاتي
أو يقول ذات الفعل ممكن قبل حدوثه وقد يلزم من فرض وقوعه لا بالنظر إلى ذاته بل بالنظر إلى غيره وهو
بطلان ما تعلق القدرة به قلنا [illegible] القدرة في الزمان الأول لم يكن [illegible] حدوث الفعل [illegible] إلى أن يكون التأثير
في الزمان الأول وحدوث الفعل في الزمان الثاني ولم يكن غيره ولا شك في حدوثه [illegible] الاحتياج إلى
المؤثر فيكون [illegible] القدرة [illegible] الكلام فيه ويتسلسل وقد مر مثله في العلل وفيه نظر لأن التأثير
لكونه من [illegible] اعتباري لا احتياج له إلى علة وأيضا هذا السؤال مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة
وهو باطل وأيضا إنما يرد هذا السؤال لو أمكن بقاء القدرة ليكون [illegible] المعلول على ما سيأتي في العلل
والقدرة [illegible] لا تبقى زمانين [illegible] في أصل الدليل أيضا نظر [illegible] معنى قوله لو فرضنا الفعل حادثا
قبل حدوثه لكانت القدرة [illegible] وقد فرضناها [illegible] هذا خلف فإن أريد أن [illegible] الفعل شرط أن يكون قبل حدوثه
سلمنا بطلانه لأن الشيء قبل حدوثه يكون معدوما فلو فرض موجودا فيه لزم اجتماع الوجود والعدم [illegible]
[illegible] شرط المحمول [illegible] هذا الشرط وإن [illegible] أنه حدث الفعل قبل الفعل بدل عدمه
[illegible] عدم الفعل [illegible] فإن كل ممكن بالإمكان الخاص
[illegible] هذا الطرف [illegible] عدم هذا الطرف [illegible] ذلك الطرف [illegible]
هذا الطرف [illegible] فإنه يمكن أن يحصل في زمان [illegible] شرط [illegible] ممتنع وذهب
أكثر المعتزلة [illegible] أن القدرة [illegible] بالحادث [illegible]
[illegible] حدوثه [illegible] حال وجود معدوم [illegible]
المخصوصة وإن لم تكن [illegible] امتناع وجود المشروط بدون الشرط
ومنهم من [illegible] القدرة إلى الحالة الثانية من وجودها [illegible] الحالة الثالثة
[illegible] الحالة الثانية واستدلوا على أن القدرة تتعلق بالفعل قبل حدوثه [illegible] لم تتعلق القدرة بالمقدور
[illegible] الموجود [illegible] إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو ممتنع
الموجود [illegible] عن تعلق القدرة به [illegible] مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة
[illegible] بطلانه سلمنا ذلك لكن لا نعني [illegible] وجوده في [illegible] أنه لولا القدرة [illegible] الوجود
لما كان الفعل موجودا في ذلك الوقت [illegible] موجدة للفعل الموجود [illegible] تعلق القدرة بالفعل حال وجوده
[illegible] عند البقاء [illegible] الإيجاد [illegible] إنما تعلق القدرة بالثاني
[illegible] حدوثه [illegible] الوجود [illegible] لكن التعلق [illegible] تعلق القدرة [illegible] وجود الثاني
[illegible] في أحد الوقتين [illegible] في الوقت الآخر [illegible]
[illegible] في أحكام [illegible] الموجود بعد العدم [illegible]
القدرة [illegible] على العدم [illegible] وجوده [illegible] موجود حالة الحدوث [illegible] تعلق القدرة

بمعنى حالة الدوام التي هي البقاء على الوجود وليس بمحال لكونه دواما وبقاء بالمعنى فان العلم مؤثرة في بقاء الفعل واحكامه في حالة
الحدوث وليس مؤثرة فيه حالة البقاء والفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حالة الحدوث وليس مؤثرا فيه
حالة البقاء ولا يراد مقارنته حالة حدوثه وليست مقارنة له حالة بقائه الثالث انه لو كان حدوث الفعل ووجوده للوجوده
مشروطا بتعلق القدرة به حالة وجوده لما اختلف هذا الشرط في كل ما هو من جنسه من افعال العبد ويلزم على هذا
ان حدوث [illegible] او عدم [illegible] وكلاهما باطل [illegible] والعالم حادث على ما سبق اجاب الآمدي عنه بان
القدرة القديمة وان كانت متعلقة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالاحداث الممكنة والفعل في الازل غير ممكن
فلا تتعلق في الازل بل فيما لا يزال حالة الوجود وفيه نظر اذ فيه الزام ان القدرة مقارنة والقدرة القديمة متعلقة على الفعل مسعوده
مع ان سبقه [illegible] الحادثة ايضا لان احكام المماثلات لا تختلف وان لم تخلف [illegible] العلم وايضا تعلق القدرة
القائمة بالفعل فيما لا يزال [illegible] ولا شك ان الفعل ممكن في ذلك الزمان واذا جاز وجود القدرة فيما
لا يزال قبل وجود الفعل فليجز [illegible] القدرة الحادثة [illegible] في الجواب ما ذكره الامام الرازي وحاصله [illegible]
القدرة [illegible] احكامها [illegible] القدرة القديمة [illegible] ولها تعلق بالفعل غير مؤثر فيه ولا موجب له وتعلق
وقت حدوث الفعل مؤثر فيه وموجب له والقدرة الحادثة [illegible] لكونها من الاعراض [illegible] وجودها
اما قبل الفعل [illegible] العلة مع المعلول [illegible] الرابع ان المكلف مأمور بالايمان حالة الكفر فلو لم يكن
قادرا عليه حالة الامر لكان مأمورا بما لا يقدر عليه ولو ساغ ذلك لساغ التكليف بكل ما لا يقدر عليه من خلق الجواهر
والاعراض [illegible] وجوابه ان هذا مبني على ان التكليف بالمحال ممتنع وليس كذلك عندنا [illegible]
التكليف [illegible] وظاهر بين التكليف بالايمان وبين خلق الجواهر والاعراض من جهة ان احاد
الجواهر والاعراض غير مقدورة [illegible] بخلاف الايمان فانه وان لم يكن مقدورا حالة التلبس بالكفر لان
ضده وهو الكفر مقدور [illegible] التكليف بالايمان حالة الكفر بهم
لا [illegible] شرط التكليف [illegible] ان يكون [illegible] متعلق القدرة او ضده [illegible] بخلاف الجواهر [illegible]
[illegible] القدرة للاول انهم اختلفوا في جواز تعلق القادر بالقدرة الحادثة [illegible]
وذهب ابو هاشم وجماعة من المعتزلة الى جواز ذلك مطلقا [illegible] عند وجود المانع ولم يجوز عند
عدم المانع في الافعال المباشرة دون المولدة [illegible] عند الاشاعرة [illegible] القدرة [illegible] انهم [illegible]
[illegible]
محل القدرة [illegible] عند الاشاعرة القدرة الحادثة لا تتعلق [illegible]
عدم تعلقها [illegible] الدوام [illegible] القدرة الحادثة [illegible]
وجودها مطلقا سواء كان في الحالة الثانية او الثالثة او غيرها الرابع ذهب الجبائي وابو علي [illegible] العلاف الى
ان القادر في الحالة الاولى يقال له فيها يفعل وفي الحالة الثانية [illegible]
وذهب ابو هاشم الى انه لا يقال له يفعل الا في حالة وقوع الفعل [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] المعتزلة الى انه يقال للقادر يفعل مطلقا [illegible] دون حالة بقاء على ان الفعل المضارع [illegible] مشترك
بين الحال والاستقبال [illegible] والعرف [illegible] على [illegible] الفاعل في الحالة
الاولى [illegible] الخلاف الى [illegible] بين افعال القلوب واختلاف الجوارح
[illegible] القدرة على افعال القلوب لا بد ان تكون معها بخلاف القدرة على افعال الجوارح فانه قال بتقدمها عليها
[illegible] القادر [illegible] يكون ممنوعا [illegible] مع وجود قدرته عليه [illegible]
[illegible] القادر حال كونه قادرا لا يتصور ان يكون ممنوعا عن الفعل [illegible] على ان القدرة مع [illegible]
الممنوع [illegible] القادر [illegible] المنع والعجز بان العجز [illegible] القدرة دون [illegible]
والمنع [illegible] القدرة سواء كان [illegible] كالسكون بالنسبة الى الحركة
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] مقدورا [illegible]
[illegible] القدرة [illegible] الممنوع قادرا [illegible] النقيد [illegible]
الى نوع الحركة [illegible] لا يمكنه [illegible] وهو خلاف ما شهد به العقول [illegible]
[illegible] القدرة في حالتي [illegible]
[illegible] قادر معلوم ان يكون قادرا حالة [illegible]
[illegible] القدرة دون [illegible]
هذا الجواب [illegible] القدرة دون [illegible]
[illegible] وجه آخر [illegible]
وجه آخر وهو [illegible] القادر [illegible]
[illegible]
والحركة [illegible]
[illegible] فيما [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible] وهذا الجواب
[illegible] الوجه [illegible]
الا [illegible] الحركة [illegible] قادرين
[illegible] عدم [illegible]
[illegible] القدرة [illegible] حالة كونه [illegible]
[illegible] القدرة [illegible]
[illegible] القدرة مع الفعل [illegible]
[illegible] الفعل [illegible]
[illegible] العبد واختلف قول ابي هاشم في القدرة القائمة بالقلب

والقدرة القائمة بعضو من الجوارح تغاير القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع المقدورات أي أفعال القلوب كالاعتقادات والإرادات
ونحوها ولا تتعلق بغيرها من أفعال القلوب والقدرة القائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع متعلقاتها بل بدون متعلقات الأخرى
وقال بعضهم كل واحدة منهما تتعلق بجميع المقدورات من أفعال القلوب والجوارح غير أنه يمتنع أي وأفعال الجوارح بالقدرة
القلب بعدم الآلات والبنية المخصوصة وكذا العكس وقال بعضهم القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع المقدورات من
أفعال القلوب والجوارح والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بأفعال الجوارح فقط وذهب كثير من أصحابنا وابن الراوندي
إلى أن القدرة أي الحادثة تتعلق بالضدين على سبيل البدل لا معا وأجمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد
على مر الأوقات وتعاقب الساعات مع اتفاقهم على امتناع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد
وقالوا لولا أن القادر على شيء لا يكون قادرا على ضده لكان ملجأ ومضطرا إلى ذلك المقدور حيث لا يقدر على الانفكاك عنه
وذلك يجر إلى إبطال التفرقة بين القادر والمضطر وهو ما يترتب عليه بطلان الدعوة والثواب والعقاب وادعوا فيما ادعوا
البداهة والجواب إن عنيتم بكونه مضطرا أنه فعل غير مقدور فممنوع وإن عنيتم بكونه مضطرا أنه مقدور ويتعلق
قدرته بطرف واحد ولا يقدر بهذه القدرة سواه فهو غير جار مجراه لكن مثل هذا لا يكون مضطرا وإن استحال الانفكاك عن الفعل
ولهذا لو كان محصورا في مكان وأحاط به بناء من جوانبه وهو قادر على التقلب في جانب جانب فإنه قادر على الكون في مكانه
بالاختيار مع أنه وإن كان لا يجد عنه محيصا قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية ما معناه أن القدرة
تطلق على القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة ومن هذا المعنى تتعلق بالضدين وقبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط
التأثير ومن هذا المعنى لا تتعلق بالضدين لأن شرائط التأثير في كل منهما مغايرة لشرائط التأثير في الآخر ضرورة كون أصل
القوة مترددة بين الضدين وبعض الشرائط مخصصة بأحد الضدين وبعضها بالآخر فمجموع القوة وشرائط المخصص بالضد
الآخر مع الضد خروج عن الجدل اللفظي لأنه يخلف الحلول عن المحل إنما ... من قال إن القدرة تتعلق بالضدين
وقبل الفعل أراد بالقدرة المعنى الأول ومن قال إنها لا تتعلق بالضدين ومع الفعل كالشيخ وأتباعه فمراد
بالقدرة المعنى الثاني ويستحسن ... هذا الذي ذكره الإمام الرازي للتوفيق بين المذهبين ... عند الشيخ فإن القدرة
إيجاد ... فكيف يصح ... على أنه يراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التأثير المقصد بالقدرة
المقصد الثامن في العجز ... ذهب الشيخ إلى أن العجز عرض ... مضاد للقدرة خلافا
لأبي هاشم في قول أول له فإنه نفى كون العجز معنى ... وللإمام حيث نفى كون العجز عرضا
سائر ... بأن كلا ... والزمن والممنوع ... الزمن
أن العجز لا يجد ... ولأبي هاشم ... الزمن والممنوع ... إلى أن الممنوع قادر ...
لا ... على ... الممنوع ... المقدور ... شيئا على
الزمان ... قال الإمام الرازي ... العجز ... متعلق
العجز أنه بالموجود دون المعدوم ... عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ... بالمعدوم العجز
... على هذا القول أن العجز ... ولا يتعلق بالضدين ... وله قول ضعيف
أنه إنما يتعلق بالمعدوم دون الموجود ... عاجز عن القيام المعدوم دون القعود الموجود ... وقضى
... وتعلق العجز الواحد بالضدين دون ... لأن القدرة تتعلق بالوجود والعجز بالعدم ولا ...

المقصد ... متعلقا فإن العجز عن المعدوم بخلاف الوجود ومعنى القول الأول أن العجز ضد القدرة ...
متعلقهما كما هو شرط التضاد ومتعلق القدرة لا يكون إلا موجودا فكذا متعلق العجز ومعنى القول الثاني أن العقلاء يحكمون
على كون الزمن المقعد عاجزا عن القيام مع عدم القيام فيكون متعلقا بالمعدوم ولما قرر القول الأول بأن قول عجز الزمن عن
القيام المعدوم مجاز لا حقيقة قال ... بأن يستدل على القول الثاني بأن متعلق العجز لو كان موجودا لزم عدم عجزه
تحداه النبي عليه السلام بمعارضة القرآن الوجودي ... تحقق أن من تحدى بمعارضة القرآن لا يكون عاجزا عن الإتيان بمثله
بل عاجزا عن الإتيان بالإتيان وأنه خلاف الإجماع لانعقاده على عجز المتحدي عن الإتيان بمثل القرآن الوجودي وهذا المعقول
لأن المعارضة لا تكون إلا في حصة الفعل لكان ... ولجاب ... بأن العجز يطلق على معنيين بالاشتراك
اللفظي أحدهما عدم القدرة عما من شأنه القدرة ... لا مقدرة فالزمن المقعد عاجز على التفسير
والمتحدون بالجواب عاجزون بالتفسير الأول لا الثاني ... الإجماع على أن المتحدى عاجز عن معارضة القرآن أراد
بالعجز هنا عدم القدرة ... الفعل ... إذ لا ... القرآن لا ... غير كونه
مقدور ... قوله الكافي العجز يتعلق بالمعدوم المقصد اختلف المعتزلة في أن القدرة
مع العلم أو الإرادة ... قال بعضهم مع الإرادة ... لأن القدرة ... وقال بعضهم مع العلم لأن من ...
... على ... إلى ... من ... في
... المقصد المقصد العاشر من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية
أن ... النوم ... وأن النوم مضاد للقدرة ... على امتناع وجود ... على
الكثير ... على ... المعتزلة ... أفعال ... أم لا وذهب
المعتزلة وبعض أصحابنا إلى كونها مقدورة له ... النوم ... مضاد القدرة ... للإدراك ... اتفاقا ... مع
... وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إلى أن النوم مضاد القدرة كما أنه مضاد العلم ... للإدراكات ... العام
وبعض أصحابنا ... مقدورة له ... أن النوم مضاد للقدرة ... للإدراكات ... العجز
... عما يراه النائم ... من أنواع الإدراكات ... المعتزلة على ... ذكره النائم ليس
إدراكا حقيقيا ... لعدم ... شرائطه ... للإدراك ... النائم ... في الإبصار
... العين ... المقابلة والبنية المخصوصة ... والقرب والبعد
المفرط إلى غير ذلك ... على ذلك ... أصحابنا وإن كانوا ... للإدراك من غير شروطه ... على
بناء على أنه خلاف العادة ... على أن النوم ضد للإدراك وذهب الأستاذ إلى أنه إدراك حقيقي فإن
الإنسان يجد من نفسه ... المبصرات وسماع المسموعات في نومه ... وسماع الشكر
... حالة النوم ... حالة اليقظة ... ولم يخالف في كون النوم ضدا للإدراك
... الإدراك ... النوم ... في النوم ... موجوده
في الحس المشترك الذي هو مجمع المحسوسات الظاهرة ... المشترك عند النائم من ... له
... بأن ... الحس المشترك ... صورة ... التركيبات ... منها
إلى الحس المشترك ... مشاهدة ... مشاهدة ... مشاهدة ... لأنها موجودة

لها الخارج بل لانها انطبعت في الحس المشترك والصور المتجددة من القوة المتخيلة كذلك انه ينطبع في الحس المشترك ولا
كان الكل اجزاء لم ير قسم الصورة فيه من الخارج حكم الوهم عليها بانها كذلك ثم هذه الصورة ان كانت مناسبة لما اخذته النفس
من المبادي المفارقة كانت الرؤيا صادقة وذكر ان جميع ما ... الكائنات ما كان وما يكون وما هو كائن موجود
في علم الباري وعقول الملائكة العقلية والنفوس السماوية والنفس الناطقة من شأنها ان يتصل بتلك المبادي وينتقش فيها الصور
المنتقشة في تلك المبادي لولا انغماسها في البدن وعلائقه ... وذكر الانفصال التام فاذا حصل لها بالنوم ادنى
فراغ من تدبير البدن اتصلت بطباعها بالمبادي فينطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادي ما هو اليق بتلك النفس
واولى لاحوال ... ذلك الانسان او ما يعنيه او اهل بلده واقليمه فان كان الانسان مصروف الهمة الى المعقولات لاحت له
منها اشياء ومن كانت همته مصالح الناس راها ثم ان المتخيلة التي من طباعها محاكاة الامور تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة
في النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور في الحس المشترك فيصير مشاهدة ثم ان الصورة التي ركبتها المتخيلة ان كانت
المناسبة لما ادركته النفس حتى لا يكون فرق ... الا ... والصورة التي ركبتها المتخيلة ... [illegible]
... من جهة الكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير ... وان لم يكن كذلك ... يكون بين تلك الصورة
وذلك المدرك نوع مناسبة ... المراد ... بالصورة ... او صورة ضده ... المراد ... بالصورة
المصورة في محاكاة ... بالتحليل بالعكس ... يرجع من الصورة التي ... في الخيال الى المدرك الاول ...
المتخيلة تلك الصورة وان لم يكن بين المعنى الذي ادركته النفس والصورة التي ركبتها المتخيلة مناسبة اصلا لكثرة انتقال
المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالاخرة الى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فيكون
هذه الرؤيا من باب اضغاث الاحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا ... والشعراء ... بالاقاويل
الكاذبة الباطلة ... هذه الصورة على الحس المشترك لا من النفس بل من الخيال ... في اليقظة
من الخارج فعند النوم ترتسم في الحس المشترك تلك الصورة التي هي مخزونة في الخيال او من القوة المفكرة لان القوة
المفكرة اذا الفت صورة ... تلك الصورة في الخيال ثم ينطبع في الحس المشترك عند النوم كالانسان اذا
دام تفكره في شيء يراه في المنام واما لاجل مزاج الحامل للقوة المتخيلة قد يتغير ... خلط او بخار فانه اذا تغير
احوالها فان الذي يميل مزاجه الى الحرارة يرى في النوم النيران ومن مال مزاجه الى البرودة يرى الثلوج ومن مال
مزاجه الى الرطوبة يرى المياه والامطار ومن مال مزاجه الى اليبوسة ... ولذلك ...
في نومه ... الحمرة والصفراء ... والسوداء ... الجبال والادخنة ...
... وهذا الوجه الثاني ... من الرؤيا ... اصحاب الاحلام   فروع   ...
... اختلافات ... على القدرة والعجز ... اختلفوا ...
... فذهب بعضهم الى انه عاجز ... والعجز ... القدرة ...
قادرا على ... ولا عاجزا عنه ... انه قادر على ...
قادر على ... والكل ... القدرة ... [illegible]
... سواء كانت ... [illegible]
... [illegible]

المتعلقة

[illegible]

الفعل بانه لا يفعل بانه اخرى في وقت واحد ثم يجوز ... بان وقت اخر قلنا القدرة لو تعلقت ...
الفعل لاخر بانه لاخرى ولا امتناع في ذلك عندكم لانكم تجوزون تعلق القدرة بجميع اجناسها ... في حال ... ولو في وقت
واحد ولو استدلوا ... بان الحركة القائمة بالمحل المتصل ... واحد لما ... الانفصال في المحل المنفصل
الثاني احتجوا بانا اذا قلنا ... على محل ... في كل جزء من اجزائها من الانفصال حاله الاجتماع
ما كان ... ويلزمهم اجتماع قادرين على مقدور واحد ويلزمهم وقوع مقدور واحد بين قادرين وربما
... وقال عباد الصيمري والكعبي ... وكل واحد منها ... من الاله
... ولا ... في جزء من الالة ولا ... من الحكم لانه لا بد ان يكون فعل كل واحد منها
في ... من محل غيره ... كل جزء من الالة الكل واحد منها على
... القائلون بالتولد على انه هل يجوز تولد ... واحدة حركات ... في محال متفرقة الى جهات
... حركات ... في محال مجتمعة فلم يجوزه ... ان يقوم بمحل القدرة اعداد من
القدر ... لاجزاء المتحركة الجسم ... عشرة مثلا لا بد من عشر قدر قائمة بالقادر
على التحريك وكل قدرة منها ... اجزاء العشرة ... قدرة واحدة حركات لاجزاء الجسم
... [illegible]
... اصلهم ... القدرة الواحدة ... ابو هاشم ...
... ابو علي ...
... اجزاء ... القادر على ... اجزاء العدد ...
... القادر ... المعدوم ...
القادر على محل ... على محل اخرى ... القدرة الحركة ...
ان ... ابو هاشم ... ذلك ... عليهم ...
... القدرة الحركة ...
... ومن ... في ... قدرة واحدة ... اختلافات ...
... القدرة ... الفصل   الفصل الحادي عشر
النوع الرابع من ... القدرة ... المزاج ... المزاج ... المحسوسة لانه
... الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ... القدرة ...
... المزاج ... الرابع ... القدرة ...
... القدرة ... والعدم ... القدرة ... القدرة
... المزاج ...   الفصل   الفصل الثاني عشر في ... القوة ... على القدرة
... القدرة ... القادر ...
... القدرة ... القوة ... على ما هو

والقدرة

مبدا الفعل من شيء في آخر من حيث هو آخر والقوى من لفظ القوة وهو لما من حيث هو لو انه خلا منه العالج لنفسه
فانه يتوهم انه عالج بصناعة الطب وسائر من حيث هو جسم سيفعل بما يلاقيه من الدواء ان عالج بدنه او من حيث
هو منفعل يخلو وذي سائر بحاله متاخر في ذاته ومن دان الطبيب اذا عالج بدنه فالعالج هو النفس والمعالج هو البدن
وهما متغايران بالذات فلا احتياج الى قوله من حيث هو آخر لا في خالة في قوله نظرا ان العالج والمعالج كلاهما يطلقان
على الطبيب وهو واحد فخرج بقوله من حيث هو آخر فلما قال من حيث هو آخر وبين وجه المغايرة وهو كونه مركبا من النفس
والبدن فاحدهما غير الآخر هو المعالج والآخر هو العالج اذ دخل في رسم القوى وتقلوه انصال ذلك اللازم والطلقوه على
الامكان الذي هو مقابل للفعل حتى يقال للاشياء انه موجود بالقوة وللنطفة انه انسان بالقوة ويسمى المحمول في
الوجود فعلا وان لم يكن في المحمول الانفعال الا من هو قال المهندسون لما وجدوا بعض الخطوط يصح ان يكون
ضلعا لمربع وبعض لا يصح الا لذلك المربع قوة للخط الذي يصح ان يكون ضلعا له وهذا الامكان غير الامكان الذاتي
فانه قد يقارن الفعل وينعكس في الطرفين وهذا الامكان لا يجتمع مع الفعل ولا يكون طرفا شيء ممكنا بهذا الامكان
او لا بد من وجود احدهما بالفعل اذا عرفت هذا فاعلم ان القوة وضعت اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه
به ان يكون مصدر الافعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن نوعه ويسمى ضده الضعف وهذا
المعنى كانه زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة وهو — للقوة — القدرة
كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا
ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمامها فلا جرم
صار اللاانفعال دليلا على الشدة والقوة في العرف يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة فقولهم بالقوة — القدرة
على الافعال ان قيد لا بد لم القوة بهذا المعنى مبدأ للقدرة لان الامر بالعكس كما ذكرناه فيهم بل يريد
بالقدرة هنا المعنى من الافعال السابقة   المقصد   المقصد الحادي عشر من النوع الرابع من الكشاف
في الفرق بين القدرة والخلق عرف ابن سينا الخلق بانه ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير
تقدم فكر وروية فقوله ملكة احتراز عن الحال فلو صدر فعل عن النفس بسبب كيفية نفسانية من غير ان تكون
تلك الكيفية ملكة لا تسمى تلك الكيفية خلقا وقوله عن النفس احتراز عن افعال الجوارح كالكتابة الصادرة عمن صارت
ملكة له وقوله بسهولة احتراز عما اذا صارت الكيفية النفسانية ملكة ومصدر الفعل بسببها عن النفس بعسر وبعد كصبر
الصبور على الم الشوق الذي يجده فيه بخلاف صبر الحليم فانه لا يتأذى به بل يستلذه وقوله من غير فكر احتراز عما
اذا صدر بها عن النفس فعل لغرض كاظهار العلم لحب الجاه والسخاء لاظهار الحسب او المتمعان امثال ذلك فليس — كاظهار
خلقا حتى يصدر عن النفس بلا روية ومثاله كمن تعلم شيئا من غير ان يروي في حرف حرف وضرب الطنبور من غير
ان يتفكر في نقرة نقرة فاذا حصل للنفس ملكة يصدر عنها وعلى استحضار معلومها من غير فكر وروية يسمى تلك الملكة خلقا
لها وقسم الخلق الى فضيلة ورذيلة وقالوا ان الفضيلة وسط والرذيلة طرف الفضيلة ولهذا ان كان مبدأ
لا هو تعقل اما فضيلة او رذيلة او العقلية والعملية لان النفس من حيث تعلقها بالبدن وتصرفها فيه بالتدبير
تحتاج الى ثلاث قوى احداها القوة على تعقل ما يحتاج اليه في تدبير البدن ويسمى قوة عقلية وثانيتها القوة على جذب ما

ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية وثالثها القوة على دفع ما يضره وتسمى قوة غضبية ولكل من هذه القوى ثلاث مراتب
طرفان ووسط ولما كان خير الامور اوساطها فالفضائل هي الاوساط منها فوسط القوة العقلية الحكمة وهي فضيلة
تكون بها النفس محيطة بمعرفة الموجودات بالقدر الذي يحيط به ووسط القوة الشهوية العفة وهي فضيلة تكون
بها النفس في شهوات البدن على مقتضى ما يأمر به السنة ووسط القوة الغضبية الشجاعة وهي فضيلة تكون
بها النفس فعالة للافعال الصالحة الفائقة والجهاد بحسب السنة ثم اعلم ان الوسط يقال على وجهين
احدهما ان يكون كوسط الستة بين العشرة والاثنين فان زيادة العشرة على الستة كزيادة الستة على الاثنين وهذا
لا يختلف بالزيادة والنقصان والآخر بالاضافة كالغذاء المعتدل للصبي والرجل التام الكبير وهذا يختلف
كما وكيفا بالنسبة الى الاشخاص بل بالنسبة الى واحد بحسب الاوقات وهذا هو المستعمل في الافعال والاخلاق
فان الافعال ينبغي ان يقدر كميتها في العدد والمقدار وكيفيتها في الشدة والضعف بحسب الاضافة الى الفاعل
والغاية والزمان فالمعتدل من الغضب ما هو بحسب حال من يغضب عليه وبحسب الشيء الذي لاجله الغضب
وبحسب الوقت والمكان الذي هو فيه واليه الاشارة في وصف مكارم اخلاق الصحابة اشداء على الكفار رحماء
بينهم وطرفا كل من هذه القوى الثلاث الافراط والتفريط من الرذائل فطرفا الحكمة الجربزة والبلاهة وطرفا
العفة الفجور والخمود وطرفا الشجاعة التهور والجبن فهذه ست رذائل بحسب الكمية وبإزائها للاوساط بحسب
الكيفية كمن يستعمل الحكمة في اراء العلماء ومماراة السفهاء او يمارس الشجاعة للعصبية والحمية والعفة للرياء في الدنيا
اولا عنا فهي اكثر منها في الاخرة فتصير سبعا وهي الابواب المعهودة في الطب الى ما لا نهاية الموعودة التي تطلع على
الافئدة ولهذا انحصر ابواب جهنم في سبع كما قال تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وبين الطرف
والوسط مراتب في كل من هذه الثلاث ليست فضائل ولا رذائل لكن بعضها اقرب الى الفضيلة وبعضها الى الرذيلة ولكل
واحد من الفضائل والرذائل شعب معروفة قد علم في الرسالة التي كتبها في علم الاخلاق فمن اراد الاطلاع عليها فليطالعها
اذا عرفت هذا فاعلم ان الخلق يغاير القدرة اما عند من يجعل القدرة مع الفعل فلان الخلق لا يلزم ان يكون مع الفعل
والقدرة يجب ان يكون مع الفعل واما عند من لا يجعلها مع الفعل فلان نسبة القدرة الى الضدين سواء عنده والخلق ليس
كذلك   فائدة   ختم الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية المشتمل عليها كتاب المحبة والعلم والارادة والقدرة
بتفسير كيفيات نفسانية اخرى قريبة مما سبق ذكره فمنها المحبة ومحبة الله في حق العبد ارادة ثوابه لا كرامته ومثوبته على الله
ومحبة العبد لله ارادة طاعته وقال بعض العارفين محبة الله تتصور الكمال المطلق فيه والرضا به وقد يطلق المحبة على
تعلق كالة من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد لولده والصديق لصديقه
فهي فاخا حب الارادة او العلم ومنها الرضا وهو عند المعتزلة عبارة عن الارادة وعند الاشاعرة عبارة عن ترك الاعتراض
ومنها الترك وهو لغة عدم الفعل المقدور سواء تعرض التارك لضده او لا وسواء كان قاصدا له ام لا كما في حالة النوم و
الغفلة وقال بعض المتكلمين الترك عدم الفعل بشرط ان يكون التارك قاصدا الى تركه ولذلك يتعلق به المدح والذم و
الثواب والعقاب وقال بعض المعتزلة هو من افعال القلوب وهو انصراف القلب وكف النفس عن المفاسد والفعل
وقال اكثر المتكلمين هو فعل الضد اي فعل موجود مقدور يضاد لوجود المقدور في العادة ولذلك قال تركا

الحركة عنه بالحركة بسره و بالعكس و ترك فلان الحركة بالسكون و بالعكس و لا يحسن اطلاقه و ذلك عند كون احد الضدين
او كليهما غير معد فيه له فلا يحسن ان يقال ترك فلان [illegible] او صعوده الى السماء [illegible] لكن الصعود [illegible]
ترك فلان الحركة [illegible]

[illegible]

النوع الخامس من الكيفيات النفسانية [illegible]

[illegible]

[illegible]

هذه التفرقات قوله لكن لا يلزم ذلك لان الالم لا وافقت الى سوء ... ان الكيفيات المحسوسة لا يحصل ... لاول بان كل
واحد من هذه التفرقات صغير جدا لكن المجموع الحاصل منها كبير لان التفرق حاصل في كل واحد من الاعضاء الا ان لا تغتذي
غير مختص بعضو دون عضو بل حاصل لجميع الاعضاء حتى قوله مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء اشارة الى هذا الجواب وعن
الثاني انا لا نعني بالالم الا الكيفية المحسوسة واذا لم نحس به فلا ذكر من التفرق مع حصول التفرق وسائر ما يحس و حصول
الشرائط فذلك يدل على عدم الالم مع حصول تفرق الاتصال وزاد ابن سينا سببا ثالثا وقال السبب ... الالم اما
ما هو من تفرق الاتصال واما سوء المزاج المختلف وعند هذا السوء انما يؤلم سوء المزاج لكونه مستعقبا لتفرق الاتصال
اما تفسير سوء المزاج المختلف فاعلم ان سوء المزاج ينقسم الى سوء المزاج المتفق وهو المزاج الغير الطبيعي الذي تمكن في البدن
حتى صار كانه الطبيعي والى سوء المزاج المختلف فهو المزاج الغير الطبيعي الذي لا يكون كذلك بل يرد على المزاج الطبيعي
ويخرجه عن الاعتدال واما كونه سببا للالم بالذات فلانه لو لم يكن كذلك لما انحصر سبب الالم في التفرق ولكان التفرق
كلما كان اعظم كان الالم اشد وليس كذلك لانه لسع العقرب اشد الما من الجراحة العظيمة بالسكين مثلا وعاد ذكره
لان سوء المزاج في لسع العقرب اشد من قطع السكين واما ان سوء المزاج المستوي ليس مؤلما فلانه ... وهو انه لو كان
سوء المزاج المستوي ايضا مؤلما لكان الدق ... اكثر الما من الغب لان حرارة الدق اشد تمكنا من حرارة الغب و
حرارته تمكنت واستقرت في جوهر اعضائه الاصلية وليس كذلك فدل على ان سوء المزاج المستوي ليس مؤلما وبما قلنا ظهر
بعد ما مهد ... انما الاحساس شرطه محالفة الكيفية المحسوسة لان الاحساس انما يحصل بالمجانسة
والشيء انما يتأثر عن محالفه لا عن موافقه فاذا كان للعضو كيفية ورد عليه ما يضاده في تلك الكيفية ... الكيفية
الواردة لقوتها كيفية العضو ... سوء المزاج ... من قبل ... فانه
قد تمكن في العضو وابطل كيفيته ... ولا ... ولا يحصل الاحساس ... شرطه
محالفة الكيفية فلا يكون سببا للالم لانه ادراك المنافي ولم ... سوء المزاج ... بخلاف سوء
المزاج المختلف لان الكيفية الواردة على العضو لم يبطل كيفيته ... الاحساس بالمنافي فيحصل الالم ولذلك كان
من ... الاحكام ... ادراك ... فيه
فيه ... ربما ... الفصل ... الفصل الثاني من النوع الخامس
من الكيفيات النفسانية في الصحة والمرض ... ابن سينا الصحة في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها
الافعال من الموضوع لها سليمة والمراد الكيفية النفسانية التي ... وبالحالة التي ... بكيف ... احدهما
لا ... الصحة بعضها ... غير ... ولا ... في ... واحد ... احدهما ... عنها
المرض ... تصدر عنها ... ما ... من الكيفيات النفسانية ... المرض ...
التي ... ذكر ... الصحة لانها ليست سببا ... الافعال لحصول ...
المرض ... سبب ... الموضوع سبب الافعال قال الامام الرازي ...
الحيوان ... والنبات ... لانه لم ... ان يكون الفعل الصادر ... سليما ...
من ... سليمة ... يكون صحيحا ... بان ... من الكيفيات المحسوسة ... النفس والنبات

احدهما في ... | يدرك | بالملكة | الحيوان غير ... |

لا يطلق عليه انه مرض وان لم يطلق عليه انه مرض ... الاطباء وان كان له تفسير ... ولو وجد في الحد ...
الصحة كيفية لبدن الحيوان او لبدن الانسان تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ...
للملكة والحالة بدون ... كلام ابن سينا ما يدل على انها ... الانسان ... في الفصل
الثاني من ... الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني ... عنده لا يتناول
الحالة ... في الفصل الثاني من التعليم الاول من القانون بانها ... لبدن الانسان في مزاجه وتركيبه ...
عنه الافعال ... وهذا الحد ... بالانسان ... الامام الرازي ... الحالة والملكة ...
... المرض ...
... ابن سينا في ... الثاني من القانون ... المرض ... في بدن الانسان ... للصحة ...
...
... سوء المزاج ... سوء التركيب ... تفرق الاتصال ...
... والملكة ... سوء المزاج ... الكيفيات ... الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ... الافعال الصادرة عن البدن مع ... الزيادة والنقصان ...
احدها ... الكيفية ... البدن ... الكيفية ... المرض
... الحرارة ... البرودة ... الحرارة ... ابن سينا في القانون و
لم يكن من الكيفيات النفسانية بل من الكيفيات المحسوسة وان كان ... لم يكن من الكيفيات النفسانية ...
... المضاف ... سوء التركيب ...
... او عدد او شكل او وضع او انسداد ... بالافعال ... من الكيفيات النفسانية اما المقدار
والعدد فلكونهما ... الكم واما الشكل ... الكيف ... الكيفيات النفسانية
واما الوضع ... الكيف واما انسداد ... بالافعال ... الوضع
واما تفرق الاتصال ... من الكيفيات النفسانية ...
المحسوس ... من الوضع ... سوء المزاج من المحسوسة وسوء التركيب من الوضع وتفرق الاتصال من العدم
... الامام الرازي ... انه يحصل
عند سوء المزاج ... المرض ...
... في سوء التركيب وتفرق الاتصال ... الكيفية التي يحصل ... تفرق
الاتصال ... المرض ... الامام الرازي على الحد ... الحالة ... على الملكة طبعا
... الوضع الطبيعي ...
... الملكة ... الصحة و
المرض ... الملكة ...
... الملكة والحالة ... الموضوع ... الافعال ...

بعضهم | واخلاط

ملكة للكيفية الحالة وقوله من الموضوع لما شعر بان مبدأ الافعال هو الموضوع وفيها نظر واجاب عنه بان مبدأ الفعل
من الموضوع ومبدأ السلامة هو الصحة وما يحصل ليس المبدأ الا الموضوع لكن الصحة آلة بعده لكونه مبدأ الفعل السليم اذ
الموضوع تارة يصير مبدأ للفعل السليم بشرط الصحة وتارة للفعل السقيم بشرط المرض ومعنى يصدر عنها الافعال من
الموضوع لما لم الافعال تصدر بسببها من الموضوع ولذلك قال غيره مكان عنها بها والمرض صرح بذلك ايضا في حد المرض
الثالث ان تعريف الصحة بالسليمة دوري لان الصحة والسلامة مترادفان فتعريف احدهما بالاخرى تعريف الشيء بنفسه و
اجاب عنه بانهما وان كانا مترادفين لكن الصحة امر خفي لا بد ان غير محسوسة وفي الافعال محسوسة معروف نوعا منها
وهي غير المحسوس بنوع اخراجي منه وهو المحسوس واذا المرض يقابل الصحة وحد بانه حالة او ملكة يصدر
عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وربما يورد مكان عنها لعله بها ومكان من لعله عن وهل التقابل بينهما تقابل التضاد
او تقابل العدم والملكة ذكر ابن سينا في القانون ان المرض [illegible] لانسان مضاد للصحة وذكر في الفصل الثاني
من المقالة السابعة من قاطيغورياس منطق الشفاء ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة قال الامام الرازي لا منافاة بين
الكلامين لان الصحة عنده عبارة عن الامر الذي لاجله يصدر الفعل السليم عن موضوعه وذلك الامر يكون موجودا بالاحالة
واما في حد المرض فهناك امران احدهما عدم ذلك الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة والثاني حصول المبدأ للافعال
المنافية عن السليمة فان جعل الاول مرضا كان التقابل بينه وبين الصحة تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا
كان التقابل بينهما تقابل التضاد وقد اختلف في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض والصحيح انه لا واسطة بينهما لان الكيفية التي
بها يصدر الافعال في الموضوع اما ان يكون فعلها سليما او غير سليم الاول الصحة والثاني المرض ولا واسطة بين النفي
والاثبات واثبت بعض الناس بينهما واسطة وسماها حالة ثالثة وجعل الثالثة ومن جعل اعضائه آفة او يجمع مرة و
يصح مرة لا صحي ولا مريض ورد ابن سينا عليه في الفصل المذكور من قاطيغورياس الشفاء قائلا انه اذا طرأ على الصحة
والمرض وسط فهو حال لا صحة ولا مرض وانا قال ذلك لانه يشير الى السراية التي سنبين لم يرد عن حالة وسط
بالنسبة لو سط وشكل الشراك لم يعرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه ولم يكون العضو واحدا بعينه
والجهة ولا عضا واحدا بعينها فاذا اخرج كونه كذلك لم يخلو الموضوع عن الامرين فهناك واسطة ولا ولا هو كلامه
ولا شك لم ماد هب الذي هو ليس الا من شرط يعتبر في تقابلهما من اتحاد المحل والزمان والجهة ولو راعى شروط التقابل
بينهما لا عرف بعدم الواسطة فان كل متقابلين يمتنع خلو المحل عن احدهما اذا اعتبر شرط من شروطه [illegible]
بينها ومن يقال وقال الامام الرازي يشبه ان يكون النزاع في ذلك لفظيا لانهم ان عنوا بالمرض كون بدنه بحيث يكون
جميع افعاله مختلة وبالصحة كونه بحيث يكون جميع افعاله سليمة فلا شك ان بين الصحة والمرض واسطة وهي كونه بحيث
يكون بعض افعاله بدنه سليما والبعض الاخر غير سليم او يكون بعض افعاله سليما في وقت غير سليم في وقت اخر
وان عنوا بالصحة كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما وبالمرض كونه
بحيث لا يكون سليما بالنسبة الى ذلك الفعل في ذلك الوقت فلا شك انه ليس بينهما واسطة واعلم انهم ههنا كتبوا ابحاث اخرى كالنفس
كالدم والحزن والنوم والعصب والمجاز والفرح الى غير ذلك تركنا لظهورها وجميع العوارض النفسانية
بعضها يلزمها حركات الروح اما الى الخارج واما الى الداخل وكل واحد من الحركتين اما ان يكون دفعة او اما لم يكن قليلا

قليلا اما الحركة الى الخارج دفعة فكما في الغضب وقليلا قليلا كما في اللذة والحركة المعتدلة واما الحركة الى داخله دفعة فكما
في الفزع وقليلا قليلا كما في الحزن وقد يتفق ان يتحرك الروح الى جهتين في وقت واحد كالعارض يلزمه عارضان
كالغم فانه يوجد مع غضب وحزن فيختلف الحركتان لان الغضب يلزمه الحركة الى خارج والحزن الى داخل وكالخجل ايضا
فانه ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير ضرر فينبسط ثانيا ومن الناس من جعل هذه العوارض
عشرة لوافقها الاول معاني الغضب هو غليان دم القلب والغم انحصار القلب واستيلاء الروح الذي فيه و
الشر [illegible] القلب والدم الذي فيه واحوالها كيفيات نفسانية مشتبهة عن الذكر في التعريفات
الفصل القسم الثالث من الكيف الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان المقصد الاول في بيان حصر هذا
النوع من الكيف الكيفيات المختصة بالكميات يعني التي تعرض للكم وهي اما مفردة سواء كان منفصلا كما في الزوجية والفردية
العارضين للعدد او متصلا كما في المثلث والمربع العارضين للمقدار وانه قد يكون سطحا وقد يكون مجسما والتي تعرض
للكم لا وحدها بل مع الغير كالخلقة فانها مجموع شكل مع اعتبار لون يعرضان للكم وكالزاوية فانها سطح احاط به الكانت
سطحيه يلتقيان من السطح والخطين الملاقيين على حد واحد وعند احاطة الخطين بالكل السطح لا الزاوية السطحية عند احاطة
الصلعين في السطح والتقائهما الا على وجه لا يتغايران وما منهم قال انها من الكم لقبولها المساواة والمقاومة والنحو يكونها
نصف اخرى او مثلها ولانها توصف بكونها اصغر واكبر وكل ما هذا شانه فهو من باب الكم والجواب لم صولها المذكوران
لا بالذات بل بالعرض فلا يلزم كونها من باب الكم كالزاوية ايضا بعرضه وكذلك مالذات بل بسبب موضوع
منها وسطها كون الزاوية من باب الكم ما ذهب اليه انه يجوز كل زاوية سطحه وسيتم بالتصنيف اما مرة واحدة
او اكثر من مرة واحدة ولا شيء من الكم سطحه وسيتم بالتصنيف اما الكبرى فظاهرة وبرهانه على الكم لا انطباق له واما
الصغرى فلان الزاوية لم كانت حادة او منفرجة سطحها بالتصنيف اما مرة واحدة بحيث لا تبقى الزاوية اصلا ولو كانت
حادة فان كانت نصف قائمة او اكثر من نصف قائمة اذا اضعفناها حصل على التعدد الاول قائمة وعلى التعدد الثاني
منفرجة وكل واحدة منهما سطحها بالتصنيف فالحادة على هذا التعدد سطحها بالتصنيف مرتين وان كانت اقل من نصف
قائمة او اضعفناها فحصل حادة اقل من نصف قائمة او نصف قائمة او اكثر من نصف قائمة ثم تصنيف مثل الحادة
الى ان تحصل قائمة او منفرجة ثم تضعيفها فسطحها بالتصنيف مرات كثيرة وفيه نظر لانا لا نسلم انا اذا
ضعفنا الزاوية المنفرجة سطحها بالكلية بل يبقى من تضعيفها زاوية حادة من الجانب الاخر من احد الخطين المحيطين
بها وايضا الزاوية الحادة على تقدير ان تكون اصغر من نصف قائمة او اعظم منه يحصل من تضعيفها زاوية منفرجة
فلا يسطحها بالتصنيف فالاول لم يقل في ابطاله كلام لم يكن الغاية من باب الكم لم يكن شيء من الزوايا من باب الكم
والمدعي هو كذا الثاني بيانه انه لاد مثلا الانواع المتضادة تحت ابدا لا جامعين جنس واحد على ما عرف في التقابل
[illegible] المتقابلة تحت لم يكون مندرجة تحت جنس واحد فهي لم تكن الغاية مندرجة تحت جنس الكم بل تحت جنس
آخر كان سائر الزوايا كذلك اذا صحت العدم فلان الزاوية الغاية سطحها بالتصنيف ولا شيء من انواع المندرجة
تحت الكم سطحها بالتصنيف ينتج ان الزاوية الغاية ليست من الانواع المندرجة تحت الكم المقصد
المقصد الثاني في بيان اقسام هذا النوع من الكيف يحتاج الى التعريف قال المهندسون الخط المستقيم خط
[illegible]

بجميع النقط المفروضة فيه متساوية وهذا حاصل ما ذكره اقليدس من انه الموضوع على مقابلة اي سطح كانت نقطه
بعضها لبعض وهذا بخلاف الخط المستدير فان النقط المفروضة لا يكون كلها على سمت واحد بل يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض واما الدائرة فهي شكل يحيط به خط مستدير في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة
الخارجة منها اليه متساوية فانكرها اكثر متبعي الاخوان واستدل الحكماء على اثباتها بانه لا شك في وجود الخط
المستقيم فاذا اثبتنا احد طرفيه اذا كان مثل الطرفين وحركنا الطرف الاخر منه وادرناه الى ان
عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ضرورة لان النهاية المتحركة من الخط المتحرك قد تحركت على مسافة والنقطة
لا مسافة لها فالمسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها عرض فهي اذن خط مستدير محيط بسطح والنهاية الثابتة
من الخط المستقيم هي وسط هذا السطح المستدير وجميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية لان
كلها مساوية للخط المتحرك والخطوط المساوية لخط واحد متساوية ولا نعني بالدائرة الا هذا قال الامام الرازي
هذا انما يتم لو برهن على امكان ثبات احد طرفي الخط المستقيم مع حركة الطرف الاخر واما الكرة وهي
جسم يحيط به سطح مستدير في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية فاستدلوا
على اثباتها بانا اذا اخذنا نصف دائرة واثبتنا قطرها وادرناه على هذا القطر الى ان عاد الى وضعه
الاول حدث من ذلك الكرة والمراد بالقطر هو الخط الخارج من مركز الدائرة الى المحيط في الجسم واما الاسطوانة
المستديرة وهي جسم يحيط به دائرتان متساويتان ومتوازيتان هما قاعدتاها وسطح مستدير واصل
بين محيطيهما يفرض في وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه فالذي يدل على ثبوتها انا اذا
اثبتنا احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع على ان كل ضلع منه مقابل منه متوازيان وادرنا المربع حتى
عاد الى وضعه الاول حدثت الاسطوانة واما المخروط وهو جسم مستدير احاط به دائرة هي قاعدته ولاخر
نقطة هي راسه ويتصل بينهما سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة والذي يدل على ثبوته انا اذا
اخذنا مثلثا قائم الزاوية واثبتنا احد الضلعين المحيطين بالقائمة وادرناه الى ان عاد الى وضعه الاول
حدث من ذلك المخروط واعلم ان هذه الاستدلالات انما تفيد امكان فرض وجود هذه الاشكال وثبوتها والحصر
منها الجزم بتحققها في الخارج ومبنى جميع علومهم التي يدعون انها من العلوم اليقينية ولا يقع فيها الغلط على
هذه الموهومات وانت عرفت ان المبني على الموهوم لا يكون يقينيا بل موهوما   مسه   هذا اساس الغرض
يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وجوابه اما الاعتراض فهو ان يقال ان المقولات العشر الاجناس
التي يندرج تحتها ما عداها فلو اعتبر نوع منه يحصل من اجتماع شيئين من جنسين مختلفين يلزم الانواع الى حد
لا نهاية له وكذا المقولات اذ يمكن اعتبار تركيبها مع الاول ثنائي الى عشرة وتركيب انواع كل منها مع انواع الانواع
والخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهما من جنسين مختلفين فيلزم ان لا تندرج تحت الكيف واما الجواب
فهو ان الشكل اذا قارن اللون حصلت كيفية باعتبارها يقال ان الشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة و
الحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده او للون غير الحسن والقبح العارض للمجموع اذ ههنا شيئان مخصوصان يحصلان
عند اجتماع اللون والشكل فلا جرم جعلنا الخلقة كيفية مفردة فكذا ذكره الامام الرازي قال الا هذا عندي ضعيف اذ لكن

في كل حسي كصهاك مع انه لم يكن مجبورا   العصر   المشهور ان انواع هذا النوع من الكيف ثلاثة الاول الاستعداد
الشديد على ان ينفعل كالممراضية الثاني الاستعداد الشديد على ان لا ينفعل كالمصحاحية والثالث الاستعداد الشديد على
ان يفعل كالمصارعة ومرجعها الى نوعين لان الاول استعداد نحو القبول ويسمى ضعفا ولا قوة والثاني قوة على الانفعال
والاخرين استعداد نحو اللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا ولا خلاف بين العقلاء في ان القوة على الانفعال والقوة على
الفعل داخلان تحت هذا النوع واما القوة على الفعل فعند المتقدمين انها داخلة واخرجه ابن سينا منه
وعدها المتاخرون ... مثلا يفعل بامور لان اول العلم بكل الصناعة ان الناس في القوة القوية على الدرء   اي مم
على ذلك الانفعال وهذا من باب الكيفيات النفسانية فلا يمكن ادخالها تحت هذا النوع لتباينهما الثالث كون الاعضاء
في خلقها الطبيعية بحيث يعسر قطعها وثقلها مثلا داخل تحت الكيفيات المحسوسة فلا يكون شيء من هذه
الثلاثة داخلا تحت هذا النوع وهذا بناء على ما اختاره من عد الصلابة واللين من الكيفيات المحسوسة وعد بعضهم الصلابة
واللين بالاستعداد الطبيعي نحو الانفعال   المرصد   لما فرغ من الكم والكيف شرع في اثبات الاعراض
النسبية وهي المقولات السبع النسبية واورد لها مرصدا وحصره على مقدمة في ان انها موجودة في الخارج ام لا وفصل في بيان
مباحث ما اتفق على وجوده منها وفصولا مرتبة على مذهب المتكلم واخرى على مذهب الحكماء فلنشرع في المقدمة فنقول
اختلف العقلاء في ان المقولات النسبية هل هي من الامور الموجودة في الخارج او هي من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها   لا عيان له
في الخارج ان كان له وجود فالاكثرون استدلوا على عدم وجودها بانها لو وجدت في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو كانت موجودة في الخارج لم تكن من الموجودات القائمة بانفسها بل لا بد من
محل تقوم به وحلولها في محلها ايضا نسبة اخرى فتكون للنسبة نسبة اخرى موجودة والكلام في هذه كالكلام في الاول فيلزم
ان يكون هناك نسب غير متناهية واما بيان فلانها لو كانت موجودة لكان وجودها مغايرا لماهيتها لانه من الوجود في
الممكنات زائد فيكون لوجودها نسبة الى ماهيتها موجودة وينقل الكلام اليها مرة بعد اخرى الى ان يتسلسل واما بالتقدم
اجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتاخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان تقدم الزمان المتقدم ايضا
موجودا ولا شك انه حال يتصف بالوجود لم يوجد فاتصافه بالوجود متقدم عليه ولا اتصاف ايضا نسبة فيكون موجودا و
وجوده متوقف على نسبة اخرى ويتسلسل الثاني لو وجدت النسب لكانت الاضافة كالتقدم مثلا موجودا لان الاضافة
والاضافة لا تعقل الا بوجود المنتسبين فيلزم وجود المتقدم مع المتاخر والفرع الثالث لو وجدت النسبة لزم اتصاف
الباري بالحوادث وكونه محلا لها لان له مع كل حادث اضافة بانه تعالى موجود مع وقبل بانه مثلا اول وبعد
بانه معه لا اخر وتلك الاضافة حادثة حاصلة بعد ذلك الوقت وتزول بزواله انه تعالى يكون محلا للحوادث لحدوث
الحوادث النسب واما القائلون بثبوته الحكماء احتجوا عليه بان كون السماء فوق الارض السمسر لوجد
الارض واما كما انها امور عدمية لان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون
عدمية ولو لكان نفي الفوقية نفيا وسلبيا فالفوقية وامثالها امور وجودية فلو لم تكن موجودة في الخارج لكانت امورا
مفروضة لا تحصل الا باعتبار العقل وفرضه لا انا الموجود مخصوص بالخارج والذهني واللازم باطل لانا نعلم تحقق الفوقية
والتقابل وان لم يوجد اعتبار معتبر ولا فرض فارض ابطال دليل المتكلم بانها انما تفيد سلب الكلي ونحن نقول به

فان من الاضافات ما يحكم به العقل ويعتبره عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر ويعطي سلسلة بانقطاع
الاعتبار منها ما هو موجود في الخارج سواء اعتبره العقل ام لا كالابوة والبنوة فان لم يوجد افتقار [illegible]
ولا اثر فافترقا [illegible] المتكلمين [illegible] الى حد لا مساغ للتسلسل في الامور الخارجية فان الامام الرازي في
المحصل ولعل هذا الدليل [illegible] المتكلمين [illegible] السبب في الخارج لم يجد دافعا للتسلسل الذي كرره
فالتزمه واثبت اعراضا غير متناهية لعموم كل واحد منها بالاخر ولا يخلو له من برهان التطبيق هذا وقد وقع
في بعض نسخ المواقف [illegible] لم اجد في كلام غيره [illegible] الى هذا المذهب   المقصد
هذا المقصد يشتمل على سبع مقاصد المقصد الاول في تحقيق معنى الكون والكائنية المتكلمون [illegible] الاعراض
النسبية بالاين ويسمونه بالكون وانكروا [illegible] المقتضي للتحيز عند وجود الجوهر [illegible] بالكائنية
وعللوها بالكون ثم خصوا اسم الكون بما يوجب تخصيص الجوهر بمكان او بقدر مكان واسم الكائنية بتخصص
الجوهر بمكان او بقدر مكان فحصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر هي الصفة التي هي علة تسمى بالكون والحصول
الذي هو معلول يسمى بالكائنية قال الامام الرازي في الاربعين وهذا باطل عندنا لان معنى قيام الصفة بالشيء حصوله
في حيزه تبعا له فلو حصل حصول الجوهر في معنى قائم به يتوقف كل منهما على الاخر ويلزم الدور واجيب عنه بانا لا نسلم
ان قيام الصفة بالشيء معناه ذلك بل معناه الاختصاص الناعت او التحيز تبع الجوهر قائم به وليس معنى التحيز
ولا المكان الشيء مشروطا [illegible] او تسلسل على ما عرفت في المقصد الاول من هذا الموقف هذا مع ان لزوم الدور
ممنوع فان حصول الجوهر في الحيز تابع لذات الصفة لا لقيامها به وقيامها به [illegible] تابع لحصوله في الحيز ومعلل به
وعند [illegible] المحققين لا دور وقد وقع في نسخة اخرى من الاربعين [illegible] قيام الصفة بالجوهر ان يتوقف على حصول الجوهر
في الحيز لزم الدور التوقف ذلك الحصول على تلك الصفة ولا امكن حصول العلة بدون المعلول قال صاحب اللباب
وفيه نظر لانه ان عنى بالتوقف وجوب [illegible] فالتوقف [illegible] وعليه لا يلزم من عدم التوقف
امكان حصول العلة دون المعلول وان عنى عدم وجوده بدونه اي عدم جواز الانفكاك لم يلزم من التوقف الدور
الممتنع كان للاضافات [illegible] وهذا الاعتراض [illegible] على الامام الرازي اذا [illegible] انه اراد بالتوقف
عدم جواز الانفكاك [illegible] لم يلزم من التوقف الدور الممتنع قلنا سلمنا انه لا يلزم الدور الممتنع [illegible] عدم جواز
الانفكاك من الطرفين [illegible] الدور الممتنع لانه صرح بان معنى قيام الصفة بالشيء معناه تحيزها
تبع التحيز [illegible] على وصف لا مساغ [illegible]
بها [illegible] الحال على اثبات الكون والكائنية [illegible]
ان الجوهر [illegible]
[illegible]
[illegible]
من [illegible]
[illegible] على مذهب المتكلمين [illegible]

الكون

الكون حصره المتكلمون في اربعة انواع قالوا لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا الثاني
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فالحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون والاول ان كان بحيث يمكن
توسطهما ثالث فالافتراق وليسمى افتراقا وان لا فالاجتماع وهو لا يتصور الا على وجه واحد بل الجوهرين واما الافتراق بين
الجوهرين فيتصور على وجوه مختلفة متفاوتة بالقرب والبعد حتى ينتهي الى المجاورة التي هي الاجتماع واما قلنا
بحيث يمكن توسطهما لان [illegible] المكان ولم يعتبر التوسط لئلا يخرج عنه الافتراق بين جوهرين لا يتخللهما
ثالث بل يكون بينهما خلاء اذ المتكلمون يجوزونه وقد ذهب بعض مشايخ المعتزلة الى ان الكون لا ينحصر في الانواع
الاربعة [illegible] جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فانه اول زمان حدوثه كون وليس بمتحرك ولا ساكن
لانهما [illegible] الزمان الثاني ولا باجتماع وافتراق لان ذلك انما يكون بين جوهرين وهو خلاف الفرض واجاب
عنه ابو هاشم والقاضي بان الجوهر المفروض في اول زمان حدوثه وان لم يتصف بالحركة والاجتماع والافتراق
[illegible] الكون وليس السكون بما يشترط فيه اللبث لان الحصول الاول في المكان مماثل للحصول الثاني فيه
لان كلا منهما يوجب الاختصاص بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما والحصول الثاني سكون بالاتفاق فكذا الاول وقال الاستاذ
ان كون الجوهر في اول زمان حدوثه سكون في حكم الحركة لانه غير مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ومآله الى الخلاف
[illegible] ذكره الآمدي وقد يقال [illegible] الحصول الثاني في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويلزم
القاضي ان يقول الحركة مجموع سكنات لانه لا يشترط في السكون الا الحصول في المكان وان لم يكن لبث والمتحرك له
في كل آن حصول في مكان وهذا [illegible] ابطال مذهبه بان الحركة ضد السكون ولا شيء من احد المتضادين جزءا للآخر فلا يكون
من السكون جزءا للحركة واجيب عنه بان الحركة والسكون مطلقا ليس بينهما تضاد وانما التضاد بين الحركة عن المكان
والسكون فيه وهما لا يجتمعان واما الحركة الى المكان والسكون فيه فليس بينهما تضاد بل الحركة الى المكان عين الكون
فيه وهو عين السكون لان الكون الثاني فيه سكون بالاتفاق والكون الاول حاله [illegible] ايضا سكونا [illegible] قال
الآمدي ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الحصول الثاني في المكان سكونا كون الحصول الاول فيه ايضا سكونا
[illegible] الاشتراك بينهما فيما لا يوجب التماثل بينهما اذ يجوز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولا يلزم انه اخص
صفاتهما [illegible] والحصول الاول في المكان الثاني من الخروج من المكان الاول والخروج عن المكان الاول
حركة بالاتفاق وسكون الحصول الاول في المكان الثاني ايضا حركة ولو كان الحصول الاول والثاني في مكان واحد
مما يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان ايضا حركة ولا قائل به قال وهذا اشكال صعب ولعل عند غيري
جوابه [illegible] واجيب بانه لا يلزم من كون الحصول الاول في المكان حركة كون الحصول الثاني فيه ايضا حركة لانا
وان لم نعتبر في ماهية السكون اللبث لكن نعتبر في ماهية الحركة ان لا يكون الحصول في المكان مسبوقا بحصول آخر
فيه فلذلك لا يكون مسبوقا بالحصول في ذلك [illegible] الخروج عن الحيز الاول حركة مع عدم مسبوقيته بحصول
آخر فلا يلزم ان لا تكون الحركة مجموع سكنات لان الحصول الثاني سكون وليس جزءا للحركة ولكن لقائل
ان يقول [illegible] مجموع اجزاء الحركة من السكنات اذ ليس اللبث شرطا في ماهية السكون عندنا وهذا الاشكال لا
يكون جميع السكنات اجزاء للحركة بل انا [illegible] اجزاء الحركة لا تكون سكونا وهذا يلزمنا لو شرطنا

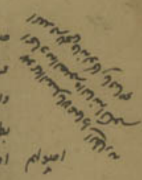
ماهية الحركة عدم مسبوق به الحصول في مكان بحصول آخر فيه حسبما هو من الجوهر الواحد ولو كان من الأضداد لما
لا يجوز [illegible] فإذا اجتمعا يقوم بكل واحد منهما اجتماع مغاير بالشخص للاجتماع القائم بالآخر [illegible]
بالنوع ولا يقوم اجتماع واحد بهما معا لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين وإن أجاز [illegible] المتكلم ولا ينكر
أن يقال اجتماع أحدهما مع الآخر من باب [illegible] لأنه لا يوافق مذهب المتكلم لأن الاجتماع موجود عندهم وقد يكون بعض
الأكوان والوضع ليس موجودا عندهم بل [illegible] من الأعراض النسبية عند الأكوان المقصد المقصد الثالث
في بيان وجود الأكوان وأنواعها اتفق المتكلمون والحكماء على أن الأكوان أمر ثبوتي والحس يشهد به وأما أنواعها الأربع
فاتفق المتكلمون على أنها [illegible] لأن حصولها واحد بالنوع وما المرجع بها إلا الحصول في الحيز كما مر في المقصد
الخامس وتسميتها بالأنواع مجاز بل هي أصناف لنوع واحد هو الكون والمغايرة بكونه مسبوقا بكون آخر وغير مسبوق
والسكون والإمكان [illegible] في الافتراق ونحوه في الاجتماع أمور اعتبارية لا ثبوت لها في الخارج وليست [illegible]
[illegible] عوارض مشخصة بل [illegible] أيضا إلا أن الكون الواحد الشخصي لجوهر من الجواهر الافتراق قد
يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جوهر وافتراق بالنسبة إلى آخر والكون الشخصي بحاله لم يتغير وأيضا لو [illegible]
خلق الله منفردا لا يكون له اجتماع ولا افتراق ثم إذا خلق جوهر آخر [illegible] يعرض له الاجتماع مع ذلك الافتراق أو الافتراق [illegible]
خلق جوهر آخر [illegible] يعرض له الاجتماع مع ذلك الأجزاء [illegible] كما وجد التشخص بدونهما [illegible] الحكماء
إلى أن السكون منها عدمي وعرفوه بأنه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك والقيد الأخير لإخراج صفات المجردات وهو خلاف
الضرورة المقصد المقصد الرابع قد اختلف في كونه متحركا وساكنا [illegible] وذكر فيه صور [illegible] الأولى
إذا تحرك جسم من مكان إلى مكان [illegible] اتفقوا على تحرك الجواهر الظاهرة فيه لمفارقتها لأحيازها واختلفوا في الجوهر
المتوسط الباطن منه هل هو متحرك أم لا فقال بعضهم إنه متحرك لأنه لو لم يكن متحركا لكان ساكنا ولا واسطة بينهما [illegible]
ولو كان ساكنا مع حركة ما في الأجزاء لحصل الانفكاك ولم يتصل وهو خلاف الحس ولأنه داخل في الكل والكل داخل في حيز
فيكون هو أيضا داخلا في حيز الكل لأن الداخل في الداخل داخل وإذا انتقل حيزه فيكون متحركا به وقد صرح [illegible]
بكونه متحركا وقال بعضهم إنه غير متحرك نظرا إلى [illegible] الجواهر المحيطة به وهو غير مفارق لها ولا [illegible]
لأنهم جعلوا البعد المفروض الذي يشغله [illegible] السفينة المتحركة [illegible] قال إنه ليس بمتحرك [illegible]
الباطنة من الجسم المتحرك ومنهم من قال إنه متحرك [illegible] وبين الجواهر الباطنة من الجسم المتحرك [illegible] الجوهر لم
يفارق الجواهر المحيطة به بخلاف راكب السفينة فإنه مفارق للأجزاء الهوائية المحيطة به ومفارق لها وكذا الحجر
الحجر المستقر في [illegible] الماء السائل والجاري [illegible] في حركة الجوهر الباطن يرجع إلى نزاع لفظي [illegible] لأن من صح
كونه متحركا إنما يعني به أنه غير مفارق للجواهر المحيطة به [illegible] ولم يمنع من [illegible] الحيز المحيط [illegible] عليه ومن قال إنه
متحرك إنما يعني به تبدل الحيز المحيط بكل الجسم عليه ولم يمنع من كونه غير متحرك بمعنى أنه غير مفارق للجواهر المحيطة به بالجميع
وكان المتكلم [illegible] وأما [illegible] البعد المفروض الذي يشغله الجوهر [illegible] ما يحيط به [illegible] من الجواهر
كما مر [illegible] الجوهر [illegible] في مكانه ويحرك عليه جوهر آخر من جهة
إلى جهة [illegible] فالجوهر المستقر في مكانه يكون متحركا والزم بأنه لو تحرك عليه جوهر [illegible] على هذا

التقدير

التقدير أحدهما [illegible] ولا آخر بالعكس لزم أن يكون الجوهر الساكن متحركا ساكنا [illegible] في حالة واحدة
فالحق أنه وقال الحركة منها ما يزول بها المتحرك عن حيزه بأن يكون مبدأ التبدل فيه وبهذا الاعتبار لا يكون الجوهر متحركا ساكنا و
[illegible] معا ومنها ما لا يزول بها المتحرك بل يزول بها غيره بأن يكون مبدأ التبدل في غيره لا فيه والحركة بهذا الاعتبار لا تمنع
[illegible] ذلك [illegible] والتكثر عليه ولا معنى لإنكار تسمية ما نحن فيه حركة لأن النزاع فيه يرجع إلى أمر لفظي إذ
لا معنى بالحركة إلا اختلاف المحاذيات أعم من أن يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره [illegible] يعنون بالحركة اختلاف
المحاذيات الذي مبدأه المتحرك المقصد المقصد الخامس في [illegible] الاجتماع والافتراق والمماسة والتأليف
اتفق القائلون بالأكوان على أنه يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر من جهاته الست فوقه وأسفله ويمينه
وشماله وخلفه وقدامه لما نقل عن بعض المتكلمين أنه منع من ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد حذرا من
لزوم تجزي الجوهر الفرد [illegible] الجسم الطويل العريض العميق من الجواهر الأفراد لا يحصل التأليف
بدون كونه محفوفا واتفقوا على المجاورة والتأليف بين الجوهر الفرد وبين الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا في ذلك فذهب الشيخ و
المعتزلة إلى أن المجاورة [illegible] وقوع الجوهرين في حيزين لا يتصلهما ثالث أي الاجتماع زائد على الكون الموجب لتخصيص الجوهر
بحيزه لحصوله حالة الافتراق بدون المجاورة [illegible] وأن المماسة [illegible] وقوع الجوهرين في حيزين بحيث لم يكن لم
يتصلهما ثالث [illegible] المجاورة شرط التأليف [illegible] المماسة للتأليف [illegible] شرطه أعني المجاورة
[illegible] زائدة على كون الجوهر [illegible] والجوهر المستقر في حيزه إذا اجتمع إليه جوهر
آخر لم يتغير حاله لأنه لم يتجدد في الوجود غير حصول جوهر آخر في حيز قريب من حيزه [illegible] حكم
جوهر [illegible] حكم الجوهر [illegible] أن يكون مستعدا لأمر [illegible] على ما مر [illegible] الموقف [illegible] على أصحاب
أنه ذهب إلى أن حكم العلم لا يتعدى إلى المحل [illegible] المخصوصة [illegible] شرط قيام العرض بمحله
سلمنا ذلك لكن ما المانع أن تكون المماسة غير المجاورة فإنها لا تفارقها ولا يدل دليل على التغاير [illegible] ثم قال الشيخ
المجاورة القائمة بالجوهر الفرد وإن تعدد المجاور [illegible] واحدة والمماسة والتأليف [illegible] يتعددان بتعدد الموقف
والمماس [illegible] أنه قال الجوهر الفرد إذا أحاط به ستة من الجواهر [illegible] به ست تأليفات وست مماسات ومجاورة واحدة
والمماسات الست [illegible] كون [illegible] محصلة في حيزه على ما حكاه عنه القاضي لأن الجوهر قبل الانضمام كان له كون
مخصص بحيزه ثم بعد الانضمام والمماسات لم يحصل له اختصاص بغير ذلك الكون [illegible] وقد [illegible]
في [illegible] وأورد عليه بأن الجوهر إذا أحاط به ستة جواهر [illegible] ولكل واحد منها [illegible] بالحكم بوحدة
المجاورة وتعدد المماسة تحكم بحت وقال المعتزلة إذا تحققت المجاورة بين الجوهرين وكان أحدهما رطبا والآخر يابسا
ولد [illegible] تأليفا واحدا قائما بهما [illegible] مع ستة من الجواهر [illegible] اختلفوا فمنهم من قال تقوم بالجواهر
السبع [illegible] تأليف واحد وقالوا [illegible] ومنهم من قال إذا ألف
جوهر مع ستة جواهر قام بالجملة ستة تأليفات واتفقوا على امتناع [illegible] التأليفات بالجملة حذرا [illegible]
[illegible] تأليف واحد بسبع جواهر بأن المماسة بين الجواهر مضادة للمجاورة [illegible]
[illegible] لأن المجاورة شرط التأليف [illegible] الشرط [illegible] المشروط [illegible]

من المحسوس وبين جوهر لو فرض الجواهر الستة بطل التأليف بينها فعرض بين جميعه وبين الجهة الباقية ولو كان التأليف العام
بها واحدا لبطل التأليف بين الجميع لما [illegible] واحد فلا يلزم بطلان [illegible] الجميع علمنا ان التأليف العام بالسبع متعدد [illegible]
[illegible] فلا يرد عليهم بان هذا المذهب مبني على جواز التولد وقيام عرض واحد بمحلين وهما ممنوعان
وان انتفاء سبب التولد عندهم لا يوجب انتفاء المسبب والمجاورة عرض لا يبقى زمانين والتأليف يبقى زمانين فعند
انتفاء المجاورة لو بقي التأليف لزم كونه عرضا [illegible] وان لم [illegible] بخلاف [illegible] و
ذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني الى ان المماسة بين الجواهر هو نفس المجاورة فيها وان المجاورة والمماسة القائمة
بالجوهر متعدد بتعدد المجاور والمماس له فعلى هذا تكون المماسة ضد التأليف جميعا كما انه ضد للمباينة جميعا لان المماسة
ضد المجاورة جميعا والمجاورة عين التأليف على اصله وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان الجوهر اذا احتف به
[illegible] عليه لا كون في ذلك الجوهر بان يتوارد عليه محاذيات ومماسات [illegible] فكونه واحد وهو عند انضمام جواهر
اخر اليه على ما كان عليه من الكون قبل الانضمام وبعده لم يتغير وضعه وانما يتعدد [illegible] الاسماء بحسب الاعتبارات فان
الكون الموجود له قبل الانضمام سمي سكونا والكون المتجدد له عند الانضمام وان كان [illegible] الكون سمي اجتماعا وتأليفا
ومجاورة والكون المتجدد له بعد ذلك الجوهر سمي مماسة وافتراقا وهذا المذهب اقرب الى اصول اصحابنا من عدم اشتراط
البنية في عرض من الاعراض ومن ان احاد الجوهر [illegible] بلا وجه لجوهر آخر فكيف [illegible] فروع
هذه [illegible] على اصول اصحابنا الاول [illegible] الاجتماع والافتراق [illegible] الجوهر المجاور للآخر له واحد معينة وهي مماسات
مضادة [illegible] والجوهر المحفوف بستة جواهر له ست مماسات معينة متضادة [illegible] مماسات غير معينة وعلى
هذا القياس وهذا كله [illegible] المماسة او لا [illegible] المماسة [illegible] الشيخ من قول ان المماسات الست
المعينة متضادة [illegible] غير معينة [illegible] الطارية على المماسات الست
المعينة وهذا بناء على ان المماسة والمباينة من الاعراض الزائدة على نفس الكون المخصص للجوهر [illegible] المماسة متعددة [illegible]
[illegible] الثاني انه اذا وجد جوهر بين جوهرين [illegible] من الآخر فقال الاصحاب [illegible] المتوسط
احد الجوهرين [illegible] من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد [illegible] الانضمام البعيد [illegible] الى
المتوسط لبطل البعد ولم يبطل القرب ولو كانا [illegible] احدهما وبقاء الآخر وايضا لو فرضنا انه تحركه
اقرب الى القريب وتحرك [illegible] البعيد [illegible] حركة [illegible] القرب ولم يتغير البعد ولو كانا [illegible] تغير احدهما
تغير الآخر اللهم [illegible] بكون البعد غير القرب [illegible] الكون الموصوف بالقرب هو غير الكون الموصوف بالبعد نكون به
وان المماسة والمجاورة [illegible] على نفس الكون [illegible] باعتبارات [illegible] احدى التسميتين
ابطال [illegible] الجوهر الفرد [illegible] المماسة [illegible]
ام لا [illegible] المجاورة [illegible] المماسة
المماسة [illegible] العدم والملكة [illegible] المماسة [illegible] الرابع
انه [illegible] والمماسة [illegible] العالم [illegible]
[illegible] المجاورة [illegible] الجواهر [illegible]

من يكذب الحس فلا يعقل المجاورة فيها فكذا المماسة لانها فرعها فان قلت وفيه نظر لانه يمكن فرض المجاورة في الصفحة العليا بدون فرض
بعض العليا السفلى وهذا القدر يكفي في جعله محل العدم والملكة واعلم ان اصحاب هذه المباحث ليس لها كثير نفع ولا يجدي في المطالب
المهمة في الاعتقادات [illegible] طائل [illegible] ان الكتاب بان الغرض الوقوف على اصطلاحات المتكلمين للاطلاع
[illegible] في المسائل المتفرعة على الاصول المحكمة ولئلا يظن من يطلع على مذاهب المتكلمين واقوال المتكلمين ان هذا الكتاب
[illegible] المذاهب [illegible] فلا يجد [illegible] عرضا لسهام الملامة [illegible] الطاعنين [illegible]
[illegible] المقصد الخامس في اختلاف الاكوان وتماثلها وتضادها فمن ذهب الى ان
المماسة كون قائم بالجوهر بل جعلها امرا اعتباريا كالقاضي ابي بكر ومن تبعه [illegible] اطلق القول بتضاد كل كونين لان الكونين
اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او يوجب كل واحد منهما تخصيصه بحيز غير الحيز الآخر فان كان الاول فهما مثلان
والمثلان متضادان وذلك لما [illegible] ان الجوهر يستحيل ان يحصل في حيز واحد اكثر من زمان فالكون المتجدد في الزمان الثاني يكون مثلا
للكون الموجود في الزمان الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان كان الثاني فهما متضادان
لامتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين [illegible] المماسة كونا مخصوصا [illegible] المماسات بالجوهر الواحد كما مر
ولا [illegible] القول بالتضاد [illegible] المماسات [illegible] اكوان وليست اضدادا [illegible] اكوان مختلفة
غير متضادة ولا متماثلة المقصد السادس في [illegible] اختلاف بين المعتزلة في احكام الاكوان متفرعة على اصولهم
احدها اختلفوا في بقاء الحركة مع اتفاقهم على بقاء الاعراض فذهب الجبائي واكثر المعتزلة الى انها غير باقية لانها لو بقيت لكانت
سكونا واللازم باطل فكذا الملزوم واما بيان الملازمة فلانها لو بقيت لكانت كونا مستمرا في حيز واحد ونحن لا نعني بالسكون الا هذا
واما بيان بطلان اللازم فلان الحركة ضد السكون من حيث [illegible] الضد [illegible] فلا يوجد احدهما مع الآخر فيلزم من
هذا الدليل ان الحركة والسكون من حيث انهما من جملة الضدين لا يوجد احدهما مع الآخر الذي يدل بالخصوص [illegible] انها لا تبقى
ان الكون في الحيز الثاني في الآن الثاني سكون وهو كون آخر غير الكون الاول فيه ولما لم يوجد سكون اصلا بل الذي سمي سكونا
يكون غير الحركة لان الكون الاول في الحيز الثاني حركة بالاتفاق والكون الثاني غير الكون الاول على هذا التقدير [illegible]
عين الحركة [illegible] غير الاول يكون امرا متجددا لا حركة باقية وكيف لا يكون [illegible] الحركة اعني الكون
الاول في الحيز الثاني يوجب الخروج عن الحيز الاول والسكون اعني الكون الثاني فيه [illegible] اللازم [illegible]
الملزوم واعلم ان ما ذكره الامام اولا بيانا للملازمة ان السكون هو الكون المستمر وما ذكره [illegible] بطلان اللازم ان الكون
[illegible] يكون كونا [illegible] غير الاول [illegible] اللهم [illegible] ولما كان الكونان مثلين
[illegible] ولكن الجواب عنه بمنع بطلان اللازم [illegible] ان يكون كون واحد [illegible] سكونا [illegible]
[illegible] الضدان [illegible] الحركة [illegible] والكون فيه [illegible] المقصد الثاني
[illegible] بان الحركة اي الكون الاول في الحيز الثاني يوجب الخروج عن الحيز الاول بخلاف السكون اي الكون [illegible]
[illegible] هذا الكلام ان لو كان الدخول في الحيز الثاني يوجب الخروج من الحيز الاول وليس كذلك بل [illegible] على هذا [illegible]
يكون الشيء موجبا لنفسه وذهب ابو هاشم الى القول ببقاء الحركة وان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه
الكون الثاني فيه [illegible] وذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل وذهب الجبائي الى [illegible]



صورتين لا ول ما ادا اسود جسم بعد ما فيه من لا عمادات فاسكنه الله في الجو ولم يكن فيه ما يعمد فلا بد من تجدد السكون
فيه لان من اصلهم ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لم يكن معدوما الان بما من الثقل ما يصح لاحداث
ولا احداث حالة البقاء فلو امر احد بالحركة ولم يتحرك للزم ان لا ياثم وهو خلاف الاجماع وما صار اليه ابو هاشم من بقاء السكون
بطل لما ذكرناه في امتناع بقائه ثم اعترض وهو مجروح بما ذكره الجبائي في تحسين العقوبة الدائمة ولا مجيب له عنه بناء على مقتضى
اصلهم من ربط الثواب والعقاب بالافعال المتجددة ومن امر بالحركة ولم يفعلها مع بقاء السكون ما فعل شيئا ولا يستحق
بعدم امتداد الحركة المتجددة ولو صار ذلك مع عدم الفعل المتجدد لما امتنع ذلك في الفعل المكتسب ايضا بناء على ما نواه
اصحابنا ولما الزم ابو هاشم الاثم في هذه الصورة على عدم الفعل التزمه بالاداء كانه رجع عن مقتضى اصولهم واستمر
مذهبهم في الدهر وبالجملة ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس لان من نظر الى الجوهر او لمسه
وهو متحيز للحس وهو متحرك او ساكن فانه مدرك التفرقة بين الحالين ضرورة وقال ابو هاشم وقال لو كان الكون مدركا
لا بخصوصيته من حيث الادراك عنده لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية الشيء المدرك لكن خصوصية الكون في
الاجسام المعينة غير مدركة لا تدرك السفينة او الكاتب حيث الجري على الماء غير مضطرب لا تدرك التفرقة بين خصوص
الكوائن في الاجسام الواسطة المحيطة به المتدلية عليه وهو جار والجالس وما طرأ كون السفينة ساكنة والسطح متحركا لا ومن
كان في الجو هابطا او صاعدا مستدلا عليه علو عليه هبوطه وهو جزء من الجو وا ... حاله بعدم
السقوط وهو فوق ذلك الحجر لا حجر فانه لا يدرك اختلافا في حاسة من النظر باختلاف الكون المخصص له بالحجر ونحو ذلك
مدركا لا ادركه كما لو كان متلونا بلون قائم به اسقط وهو متلون بغيره فانه مدركه ورائيه وذهب الجبائي الى ان التاليف
مدرك بحاسة البصر واللمس لانا ندرك التفرقة بين الاشكال المختلفة من بعضها عن بعض وليس ذلك لا بالنظر الى التاليفات المختلفة
اولمسها ومنع ابو هاشم في احد قوليه قائلا ما الى الى ان يكون ما ندركه من التفرقة عائدا الى اختلاف محل وجب الجوهر الفرد
وعارضه بانه لو دوى التاليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين العليا والسفلى وقائل لم يقول اذا احوز قائم بالتاليف
واحد بجوهر من فالا انه من المشاهد اوراكا بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الاخر سلمنا امتناع ادراك التاليف الواحد
من وجه دون وجه لكن يجب لا يشترك بالتاليف جواهر الصفحة العليا مع جواهر الصفحة السفلى مدرك بل المدرك عندنا انما هو
بالتاليف جواهر الصفحة العليا مع جواهر الصفحة السفلى مدرك بل المدرك عندنا انما هو بالتاليف جواهر الصفحة العليا بعضها
مع بعض وهو مدرك كله وجامعها قال الجبائي التاليفات مختلفة باختلاف الاشكال المؤتلف بها وباختلاف جهاتها ثم من
ان الناظر يدرك التفرقة بين اشكال الاجسام واختلافها كما يدرك اختلاف الالوان والطعوم وليس ذلك لا باختلاف التاليف
فانه لو قدر التساوي في التاليفات والتباين فيها لما اختلفت اشكالها ومنع ابو هاشم وقال ان التاليفات كلها متجانسة لان
اخص صفة التاليف هو انه يحل محلين وذلك مشترك فيه بين جميع التاليفات فكانت متجانسة ولعله اراد ان يقول هو امتناع حلول
قيام التاليف الواحد بمحلين وهو ممنوع على ما سبق سلمنا ذلك لكن فيه مصادرة على المطلوب لكون التاليف الواحد في المحلين
من اخص صفاته متوقف على تجانس التاليفات فاثبات التجانس به دور وصرح بعض اصحابنا قال الجبائي التاليف مجرد وقوعه
مماسة بالقدرة لكن نص اصحيحه ومنع ابو هاشم ادعى شرطه وجوب التاليف بالمماسة جواز ... وقد ابا ... وليس
التاليف كذلك لا مساواة وهو مما يدون المجاورة المولودة له وساوى اكثر المعتزلة ان انه لا يشترط في تولد التاليف عن المجاورة رطوبة
واحد هذه

احد المتجاورين ويبوسة الاخر لانها لو كانت شرطا في دوامه لما ساغ ان ... شروطها كالمجاورة فانها شرط للتاليف
ابتداء ودواما واللازم باطل لوجود التاليف في الحجر اليابس الصم الصلاب وانما بدون رطوبة فيها والمعتزلة بقول
ما المانع ان يكون ذلك شرطا في الابتداء دون الدوام كان في الدرة مع المقدور فانه يشترط بعلمها به عند من يقول وجوده ابتداء
ولا يشترط ذلك في دوامه ومنهم من قال انها شرط له لدوران صعوبة التفكك التي هي عبارة عن التاليف مع مجاورة الرطب
لليابس دون المجاورة مطلقا واجيب بان الدوران دليل ضعيف لا يفيد القطع مع انه يجوز ان يكون اختلاف المتجاورين
في صعوبة التفكك وعدمها لا جل رطوبة احد المتجاورين ويبوسة الاخر بل لاجل اختلاف اجناس التاليفات
العيار اسبق ما حصل لا ... رأي المتكلمين وشرع في القصد الثاني المشتمل على مباحث الاعم على مذهب الحكماء
وفيه ثلاثة عشر مقصدا المقصد الاول في تعريف الحركة عرفها ارسطو بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
والموقوف على امور الاول ان ما هو بالقوة من الموجودات يستحيل ان يكون بالقوة من كل الوجوه والا لكان في وجوده
ايضا بالقوة فيكون عدما محضا ويكون الوجود حاصلا له وغير حاصل وهو محال وكان في كونه بالقوة ايضا بالقوة فيلزم
القوة حاصلا وغير حاصل ... بالوجود وبحسب القسمة العقلية اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالعقول مثلا فيمتنع
عليها الحركة لان الحركة طلب والطلب انما يكون لامر غير حاصل وما لا يكون فيه امر بالقوة وكل ما من شانه ان يكون له فهو
حاصل له واما ان يكون بالقوة من جميع الوجوه وهو ممتنع الوجود لما عرفت واما ان يكون بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل
من بعض الوجوه والثاني ان المتحرك له حركة بالفعل وهو امر حصل له بعد ان لم يكن فيكون كمالا له اذ لا نعني بالكمال الا هذا
الثالث ان الجسم مثلا اذا كان في مكان ويمكن حصوله في مكان اخر فهناك امكانان امكان الحصول فيه وامكان التوجه
اليه لكن التوجه من كل واحد منهما كمال له لما عرفت ان كل ما هو ممكن الحصول للشيء فان حصوله له يكون كمالا له فاذن يكون
كذلك الجسم كمالان فيسبق احدهما الاخر فالتوجه والسكون هو كمال اول له والحصول في المنتهى كمال ثان له الرابع ان هذا
التوجه الذي هو الحركة ماهيته متعلقة بامرين احدهما انه لا بد ان يكون ثمة مطلوب ممكن الحصول ليكون التأدي اليه وثانيهما
ان يبقى منه شيء بالقوة اذ لو لم يبق منه شيء بالقوة لكان المتحرك حاصلا في المنتهى فالمتحرك اما ان يكون متحركا اذا لم يصل
الى المطلوب وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة الخامس ان التوجه المذكور ليس كمالا له من جميع الوجوه بل هو كمال له من جهة المعنى
الذي كان باعتباره ذلك الجسم بالقوة وهو حصوله في المكان المطلوب اذ مثلا الحركة ليست كمالا للجسم في جسميته بل هي كمال له
من جهة هو حصوله المكان المتوجه اليه اذا تمهد هذا فلنرجع الى عبارة التعريف فقوله كمال اول احتراز عن الكمال الثاني اي
الحصول في المنتهى فانه ليس حركة وقوله لما بالقوة احتراز عن الكمالات التي هي بالفعل ما هو بالقوة لكن من بعض الوجوه
فانها ما هي بالفعل من جميع الوجوه منشؤ الحركة وقوله من حيث هو بالقوة احترز عن كمالات ما بالقوة ما ... ان الحركة انما تحصل في الشيء
منها بالقوة وشيء منها بالفعل ويحترز به عن نحو ... السكون فانه ... وعليه انه كمال اول لما هو بالقوة
لكن حصوله دفعي لا تدريجي وكذا الصور النوعية والصور فانه يقال انها كمال اول لما هو بالقوة لكن حصولها دفعي لا تدريجي ولا يبقى شيء
بالقوة بخلاف الحركة فانها تحصل بالتدريج فلا بد ان يكون شيء منها بالقوة والمتحرك ما دام متحركا يكون بالقوة من جهة الحيثية
وبانها اي الحركة ليست كمالا للمتحرك مطلقا بل من جهة كونه بالقوة وبه صار التعريف جامعا لجميع افراد الحركة فان كل
حد ... انه لم يكن كمالا للمتحرك ... لكنه كمال له من جهة ما هو بالقوة من تلك الجهة والى هذا اشار الماتن بقوله هو لا بالقوة
وكونه بالقوة اعتبار عارض للمتحرك والا فهو كمال اضافي وان ... كما ذكرنا لم يصح ان يقال الحركة كمال اول لما هو بالقوة الا ان

اعلم ان الحركة ... البعض ... كمال ... بعد ... كذلك ... كمال

المحرك لكونه [illegible] بالفعل كان ايضا فكيف يصح ان يقال انه بالقوة بحسب الدار فوضع السبب وهو انه بالقوة بحسب الدوار
كان مكان المسبب وهو انه لم يصح ان الحركة كمال اول لما بالقوة وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلما ذكره الامام من ان هذا الجنس ليس بجامع
لخروج الحركة السرمدية عنه اذ لا منتهى لها لما بالقوة وليس هناك كمال اول وثان لها باعتبار ان كل نقطة تعرض في الجسم المتحرك
وتعرض لها تارة انها مبداء الحركة واخرى انها منتهى لها بحسب الفرض فلا يصدق عليها انها كمال اول واما ثانيا فلما ذكره الامام
الرازي من ان تصور ماهية الحركة اجلى عند العقل من تصور ما ذكر في تعريفها فان كل عاقل يدرك بالضرورة الفرق بين كون الجسم متحركا
وبين كونه ساكنا وهذا مبني على تصور الحركة فاذن تصور الحركة حاصل عند كل عاقل بخلاف تصور الاجزاء المذكورة في تعريفها وتكلم
يجاب عنه بانا لا نم ان تصور ماهية الحركة حاصل لكل عاقل بل الحاصل لكل عاقل انما هو تصور حصولها والدليل المذكور لا
يفيد الا تصورها بوجه ما عند العقل وهذا لا ينافي كون ماهيتها كسبية حقيقة واما ثالثا فلان الكمال لفظ مشترك يطلق على
ما يلائم الشيء وهذا ليس بمراد في التعريف لان الحركة ربما لا تلائم المتحرك وقد يطلق على ما حصل بعد ما لم يكن فلا
يجوز استعماله في التعريف [illegible] دائم [illegible] فاعلم ان هذا التعريف [illegible] ما قال قدماؤهم في تعريفها
من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة [illegible] خروج من القوة الى الفعل دفعة
كتبدل الصور [illegible] بعضها الى بعض فانهم لا يسمونه حركة بل كونا وفسادا لكن لم يعطوا [illegible] ذلك معترض
عليه بان قولنا بالتدريج وكذا يسيرا يسيرا معناه الحصول في آن بعد الحصول في آن آخر واللادفعة لا يمكن تعريفها الا بالدفعة
لان اللادفعة انما تعرف بمقابلها والدفعة عبارة عن الحصول في الآن فمعرفة كل واحد من الالفاظ الثلثة موقوف على معرفة
الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فاذن يلزم في تعريف كل واحد من الالفاظ لزوم
الدور واجيب عنه بان تصور ماهية هذه الامور اولية يدركها الحس لا يحتاج الى تعريف وتعريفها بالالفاظ لبيان
ما هيتها بل لبيان [illegible] وجودها فاذن لا [illegible] لم يعرف ماهية الحركة بحد [illegible] العلم ثم يجعل الحركة معرفة
للآن اولا يتوقف معرفة ماهية هذه الامور على معرفة الآن فلا يلزم الدور المتن قال لم يطلق الحركة يقال
بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول الحركة التوسط وهو كون الجسم بين المبدا والمنتهى الذي لم يصل فيه بحيث لا يكون
في حد في آنين بل يكون في كل آن في حد لا يكون قبله ولا بعده في ذلك الحد وهو امر موجود مستمر ما دام الشيء متحركا من اول
المسافة الى آخرها والحركة بهذا المعنى [illegible] استمرار المتحرك في حد واحد سواء كان مستقلا عنه او مستقلا اليه او لم يستقر
فيه بل كان حاصلا في [illegible] لان التوسط بين المبدا والمنتهى وايضا الحركة بهذا المعنى [illegible] السكون الى الحصول اي السكون
في حد معين الذي هو الكمال الاول لا انه يغير ذلك الحصول الذي هو الكمال الثاني فيضاد السكون مطلقا بخلاف من جعل الحركة
بمعنى الكون والحصول في الحد الثاني فانها بهذا المعنى تضاد السكون في المستقر اليه ولا تضاده في المستقل عنه واعلم ان وجود
الحركة بهذا المعنى موقوف على كون المسافة مركبة من الطول والعرض حتى يكون لها حدود متواصلة غير متفاصلة فيكون
في كل آن في حد ويبطله [illegible] من اثبات الجوهر الفرد لا يكون الحركة بهذا المعنى موجودة عنده لانا لو فرضنا جوهرين
فردين لا يتصلهما [illegible] وفرضنا جوهرا يتحرك من احدهما الى الآخر فاما ان يقال يتوسط بين المبدا والمنتهى فيلزم ان يكون
بين الجوهرين [illegible] جوهر [illegible] وهو خلاف الفرض او لا يقال فلا يصح ما ذكروه في تعريف الحركة وثانيهما الامر
المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى [illegible] الحصول [illegible] عند الحصول في الجزء الثاني [illegible]
منتهاه الى الجزء الاول منها فلا يوجد [illegible] وايضا المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد [illegible] او وصل

المنتهى

المنتهى

المنتهى فهذا المعنى الحركة نعم انها موجودة بهذا المعنى في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي انتقل عنه ونسبة الى المكان الذي انتقل اليه
كونه في المكان الثاني فيرتسم صورتان في الخيال ثم يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد وهذا كما يرتسم
من القطرة النازلة امر ممتد في الخيال فيرى خطا وكذا من الشعلة الدائرة فيرى دائرة وليس في الخارج كذلك وتعلم من هذا
لم يقل الحركة بهذا المعنى للزمان وهو انه مقدار [illegible] لا يوجب كونها موجودة في الخارج كالقطرة
النازلة والشعلة الجوالة [illegible] لا يوجب وجود [illegible] لو كانت هذه الامور [illegible] يعرض في الخارج وليس
كذلك بل انما يعرض لها في الوهم وعلى هذا [illegible] الزمان لانها منقسمة على قوله [illegible] والتمام
والزيادة والنقصان ويجوز ان يكون مجردة له في الوهم كما ذكرنا المقصد المقصد الثالث في المقولات
التي يقع الحركة فيها عند الحكماء وهي اربع الكم والكيف والاين والوضع المقولة الاولى الكم ووقوع الحركة فيه على اربعة
اوجه لان الحركة فيه من [illegible] الى [illegible] او بالعكس والاول اما بسبب انضمام جزء ام لا والثاني اما بسبب
[illegible] جزء اولا فليعتبر الاول حركة الجسم من [illegible] الى [illegible] من غير ان ينضم اليه جزء ويسمى التخلخل والذي [illegible]
وجوده [illegible] اثباتها [illegible] واذاب
[illegible] جزء منه [illegible] عند [illegible] الذوبان وهذا الدليل
يدل على وجود التكاثف ايضا [illegible] عليه
[illegible] لا ان [illegible] الكائن
[illegible]
الخلاء [illegible] الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى ليس لها في ذاتها حجم ومقدار [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] مقدارا اصغر [illegible] مقدارا اكبر وبالعكس بحسب
اسباب [illegible] ان [illegible] الفلك [illegible] المقدار [illegible]
[illegible] المقدار والفلك لا [illegible] جزء من مقداره كله وليس جسم
آخر غير الفلك [illegible] الفلك حتى [illegible] منه مقدار الفلك او ان يكون مادته لكونها مباينة لسائر
المواد غير قابلة [illegible] المقدار [illegible] الفلك [illegible] المقدار معلوما [illegible]
[illegible] عليها [illegible] مقدار [illegible] التخلخل
والتكاثف [illegible] ثم [illegible] الثاني
الحركة [illegible] من غير ان [illegible] منه جزء ويسمى التكاثف [illegible] التخلخل واعلم
ان التخلخل والتكاثف [illegible] على ما ذكر [illegible] الكم [illegible] اجزاء اي تباعدها
[illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] على [illegible] من مقولة الوضع وقد [illegible] على [illegible] العوام [illegible]
فيكونان من باب الكيف وقد [illegible] على [illegible] الثالث حركة الجسم الى [illegible] بسبب انضمام جسم آخر به
[illegible] النمو [illegible] السمن والورم [illegible]
النمو [illegible] والورم والزيادة [illegible] على [illegible] الرابع حركة الجسم الى الانتقاص بسبب انفصال جزء منه

الثاني

وسمي الدبول وهو مخالف المزاج لان المراد في الخمود بزل   الثالثة   المقولة الثالثة التي يقع فيها الحركة الكيف
والحركة التي تقع فيها مثل التي تسمى كاسوداد العنب وبسمى استحالة ومن الناس من انكر ما يسمى استحالة وظن ان الاجسام المحسوسة لم يتغير
كيفيتها لكنها لما ساعدوا ... انكار ... احرانا منهم من ذهب الى ان الاجسام لا يوجد شيء منها صرفا بل كل جسم
فانه مختلط من جميع الطبائع واذا كان بعضها غالبا وبعضها مغلوبا يكون الغالب ... المغلوب لم يحس منه الا الغالب
... وسمي ذلك الجسم باسم الغالب عليه فاذا ... ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب
من الكمون الى البروز ... مختلط بالاجزاء التي كانت غالبة عليه ... احسسنا ... الجسم
... فهكذا اجزاء ... كالحرد والبرد مثلا ومنهم من ذهب الى ان كل جسم فيه اجزاء حارة وباردة
وليس واحد منها ... اذا صار باردا او حارا ... الاجزاء الحارة ظاهرة ... الباردة ... ومنهم من ذهب
الى ان الجسم البارد مثلا اذا صار سخينا ... احزاء نارية فاذا اختلطت بالبارد ... شيء
متوسط ... والبارد ومنهم من ذهب الى ان الماء اذا سخن لم يحصل في كله ... بل حصل في بعضه ...
صار ... احرانا ... اختلط بالاجزاء ...

[illegible]

[illegible]

ولا تضعف كانت لا اضافة ايضا كذلك اذ لو نقيس على حد واحد معين غير متبوعها الى الاشتداد والضعف كانت مستقلة
بنفسها وان لم يكن متبوعها قابلا للاشتداد والتضعف لم يكن من اتصافها بهما الا ما عدم وجودها في مقولة متى فان الحركة
في الجهة تم وجوده الجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه وقال في الشفاء ان يكون الانتقال فيه دفعة دفعة لا ان ينتقل
من سنة الى سنة او من شهر الى شهر يكون دفعة في آن وقيمة ان يكون حال متى كحال الاضافة في انها لا تنتقل الا تكون فيه بل
يكون في كيف او كم او اين اولا يكون الزمان لازما لذلك المعنى بسببه يعرض وهذا هو الحق لان متى نسبة الشيء الى زمانه والكيفية
طبيعة غير مستقلة من حيث انه لغرض صابات التبدل ولا يستقر وكذا القول في مقولة الجدة لانها مقولة نسبية واما مقولة
ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وابطل بان الشيء اذا انتقل من التسخن الى التبرد فلا يخلو اما ان يكون التسخن
باقيا او لا يكون فان كان باقيا لان التسخن توجه الى السخونة والتبرد توجه الى البرودة والشيء الواحد في زمان واحد لا يكون
متوجها الى الضدين وان لم يكن التسخن باقيا فالتبرد انما وجد بعد وقوف التسخن فيتخللهما سكون لا محالة فلا يستحيل انتقال
لا انا نجد ... يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وفيه بحث يجيء والحق ان الحركة فيهما باعتبار الحركة في القوة الحركة
اذا كانت الحركة المراد به او طبيعيه لانه غير تبدل الطبيعي او انسياغ العرض به يسيرا يسيرا باحداث الشيء في اتصافه شيئا غيرها
اتصف به اولا يسيرا يسيرا او في الآلة لم كان الفعل [illegible] اذا احدث تلك يسيرا يسيرا بتبدل الفعل او لا يعال يسيرا
يسيرا يظهر ان التبدل يكون اولا في القوة او العزيمة او لا ازم بتبع التبدل في الفاعلية بالتبعية هكذا ذكره الامام الرازي و
ذلك لم العابل ايضا لان كل قابل شيء ان انتهى الى حد معين ينتهي عنده التغير ولا ينتقل المقصد المقصد
الرابع في بيان علة الحركة اما الحركة الطبيعية فلست علتها نفس الجسمية بوجوه الاول انه لو كان كذلك لدامت الحركة بدوامها
وامتنع السكون لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات واللازم منتف الثاني انها لاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في
المعلول والجسمية عامة لجميع الاجسام والحركة مخصصة ببعضها ولا تعم جميعها فعلمنا ان الجسمية ليست علة لها الثالث انها
لو كانت علة الحركة لاتحد جميع الاجسام في جهة الحركة ضرورة كون الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في لوازمها لكن حركة
الاجسام طبيعية وغيره لا دلالة منه على ان الجسمية امر مشترك بين جميع الاجسام وفيه كلام يجيء في بحث الجواهر الرابع انها
لو كانت علة للحركة فالجسم اذا تحرك اما ان يكون لمطلوب فيلزم انقطاع حركته عند الوصول اليه مع بقاء الجسمية فيلزم
تخلف المعلول عن العلة واما ان لا يكون لمطلوب فلا يكون حركة الى جانب اولى من حركة الى جانب آخر فاما ان يتحرك الى جميع الجوانب وهو
محال او الى بعضها وهو ترجيح بلا مرجح ولست علتها ايضا الطبيعة وحدها لان الطبيعة باقية فلو كانت علة الحركة لزم ثبات الحركة
لدوام العلة واللازم باطل لان الحركة غير ثابتة فلو كانت علة الحركة ولذا لم يكن الحركة حركة مطلقة بل علتها هي الطبيعة مع مقارنة حالة غير
ملائمة طبعا اما في الاين فكما في الحجر المرمي الى فوق واما في الكيف فكما في الماء المسخن قسرا واما في الكم فكما في الذابل قهرا لمرض فكما
اذا استحالة المنافرة ما به كانت الطبيعة محركة له لما هو غير ملائم طبعا وطلبا لما هو ملائم طبعا هكذا قالوا وفيه نظر من وجهين الاول
ان طلب الملائم لا يتصور في الحركة لانه اذا اريد به ان يطلب الشيء مستويا ما به تحرك ومبدأ الحركة اذا كان مع الشعور لم يراد به اذا لم تكن الحركة
لو كانت للهرب عن غير الملائم طبعا لم يكن الحركة الى جهة اولى منها الى جهة لو ان الجوانب مقار علتها الطبيعة الطبيعية لكن لما كان
الطلب الطبيعي انما يوجد عند مقارنة امر غير ملائم طبعا لا منافي تحصيل الحاصل قالوا انها سبب تحريك واما الحركة الارادية
فلست علتها النفس وحدها لما ثبت النفس وعدم ثباتها ولعدم اختلاف النفس واختلافها كلا بد من انضمام امر اليها

و

وذلك لان الامر ليس هو القصد الكلي لان نسبته الى جميع الحركات الجزئية واحدة فلا يقع به واحدة دون اخرى بل هو القصد الى
الحركة لتحصيلها فالحركات الجزئية كالماشي من مكان الى مكان له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتعقل جزئي واما الحركة القسرية
فعلتها القوة التي افادها القاسر للمتحرك وتلك القوة تبين الى آخر الحركة لكنها لا تزال تضعف لمصادمات الهواء المخروق
الى ان تضمحل الضعف بحيث تغلبها الطبيعة فتحرك الجسم الى حيزه الطبيعي المقصد المقصد الخامس في بيان
الامور التي لا بد للحركة منها وهي ستة الاول ما به الحركة اي سببها الفاعل الثاني ما له الحركة اي محلها الذي يقوم هو به وهو المتحرك
الثالث ما فيه الحركة من المقولات التي يتغير المتحرك من صفة من تلك المقولة الى صفة اخرى منها يتغير على التدريج وهو الكم
والكيف والاين والوضع الرابع ما منه الحركة اي مبدؤها الخامس ما اليه الحركة اي مقصدها الذي ينتهي اليه الحركة و
هما موجودان في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة فلا يوجدان فيه الا بالعرض السادس المقدار اي الزمان
اذ الحركة لا تستقر الا في الزمان وكل منهما دال على قدر الآخر كما يدل المكيال على المكيل والمكيل على المكيال والزمان وقد يجعل
الحركة دالة على قدر المقصد المقصد السادس في بيان الوحدة العددية للحركة وتعددها قد عرفت ان الحركة
متعلقة بامور ستة تتوحد بها لا من انه يكون توحده تلك الامور لا غيرها والحركة باعتبار وحدتها تنقسم الى شخصية ونوعية
وجنسية فلنتكلم في بيانها على طبقة الى الحركة الاولى في بيان وحدتها الشخصية لا بد في تحقيقها من امور ثلاثة وحدة ما له
ووحدة ما فيه ووحدة زمانها ووحدة ما منه ووحدة ما اليه اما وحدة ما له فلانه لو تعدد موضوعها لزم قيام العرض
الواحد بالكثير من واحد وانه محال الحركة متشخصة بالواحد بالشخص يكون محلها واحدا والا لزم تواردا للعلل على معلول
واحد شخصي وهو باطل اما وحدة ما فيه فلانه لو لم يكن ما فيه الحركة واحدا الا يجب ان يكون الحركة واحدة لانه يمكن تحرك جسم في
مسافة وقوع لكن بشخصه ونحو فحصول ثلاث حركات بحسب تكون اسوا هذه الحركات واحدا هو واحد ايضا فكان الموضوع
والزمان واحدا ولا يكون الحركة واحدة بحسب اختلاف فيه ما يحسن بل لو اختلف ما فيه بالنوع دون الجنس لا يجب ان يكون الحركة
واحدة وان اتحد موضوعها وزمانها الحركة الجسم في زمان واحد الى السعي والتسود والترويح اي صيرورته داوائحة
فانها امور متعددة لا تسالم واذا ثبتت هذه القضية فيعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما وجب ان يكون الحركة واحدة كان ما
فيه واحدا وهو المطلوب واما وحدة ما منه وما اليه فنبين ان هذه الوحدة لا يحصل الا مع اختلاف وحدة ما منه او اليه لم يكن ما
منه واحدا بالشخص فيعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان ما فيه واحدا بالشخص كان ما منه وما اليه واحدا باشتراط
وحدة ما فيه بمعنى اشتراط وحدة ما اليه و... ما منه ولا يكفي وحدة ما منه ووحدة ما اليه بدون اعتبار وحدة ما فيه
في الوحدة الشخصية للحركة لان السكون من مبدأ معين الى منتهى معين قد يكون نظير ومختلف فيكون المبدأ معينا واحدا
بالشخص وكذا المنتهى ولا يكون الحركة واحدة بالشخص اما في الساقة فكما يقصد جسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة بالاستقامة
وتارة بالانحناء واما في الكيف فلان الانتقال من البياض الى السواد قد يكون بالتوجه منه الى الحمرة الى القتمة ثم الى
السواد وقد يكون بالتوجه منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وقد يكون بالتوجه منه الى الصفرة
ومنها الى الخضرة وهذا امر تجربي يمكن تحصيله لا يسال على كلا الوجهين واما وحدة الزمان فلانه لو تعدد الزمان
لم تكن الحركة واحدة لان الجسم اذا ادرك حركته في الزمان الاول ثم عادت في الزمان الثاني لم تكن العائدة هي الاولى بناء
على امتناع اعادة المعدوم بعينه واذا ثبتت هذه القضية فيعكس بعكس النقيض الى قولنا متى اتحدت الحركة بالشخص اتحد

الزمان واما وحدتها بوحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة الشخصية الا بالوحدة فان المحرك اذا حرك جسما وقبل انقطاع حركته
او مع انقطاع حركته بتلك الحركة لم تكن الحركة واحدة بالشخص كما انه مع تعدد المحرك قوله والحركة واحدة متصلا اشارة الى جواب
سؤال وهو انا لا نسلم ان الحركة واحدة بالشخص فانه يلزم حينئذ نسبتها الى المحركات المتعددة انقسام فيها وكثرة وتقرير
الجواب ان تلك النسبة لا تبطل الوحدة لما تصاله تلك الحركة الواحدة اذ لا يعرض ذاتها بوجه لا بنسبة انها لم توجد اسناد
بعضها الى محرك وبعضها الى اخر من غير تجزي فيها بالفعل ولا فصل وذلك كما في الحركة الفلكية فانه يعرض لها انتسابات بحسب
نسبتها الى الامور الخارجية كالشروق والغروب والاستقامة وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية وما قيل من ان
تعدد المحرك موجب لتعدد الحركة لان المحرك الثاني ان لم يكن له اثر فلا يكون محركا وان كان له اثر غير اثر المحرك الاول لزم تحصيل
الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وكل غيره مستعد لا ان اعني الحركة عند تعدد المحرك وهو المطلوب فلا
طائل له لانا نختار مغايرة الاثرين ولا يبطل الوحدة لما تصاله الشخصية التي الكل في بيان وحدتها النوعية لا يخفى على المحصل
ان جميع ما يعتبر في الوحدة النوعية هو بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية الا الشخص هو النوع مع قيود مشخصة فوحدة الحركة
النوعية تستفاد من وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه اما وحدة ما فيه فلانه لو اختلف ما فيه الحركة
اختلف ماهية الحركة سواء كانت الحركة في الكيف مثلا من سواد الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد
او تتوجه الى الاستقامة ثم الى الخضرة ثم الى الشلنجم ثم الى السواد فان المبدأ والمنتهى فيهما واحد وماهية الحركة مختلفة لاختلاف
ما هي فيه بالنوع وان لم يختلف بالتحيز اذ كانت في الاين مثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى مستقيم تارة ومستديرا اخرى
وتارة على الاستدارة فان هاتين الحركتين لا بد ان يختلفا لاختلاف ما فيه بالنوع واذا عرفت اختلاف ماهية الحركة اذا اختلف
ما فيه فاعلم ان ما منه واليه فاعلا فيما عند اختلاف هذه النسبة كما في المثال الذي اورده الامام وهو ان يتحرك الجسم من البرد
الى السخونة ومن الحر الى البرودة بالطريق الاول واما وحدة ما منه واليه فلانه لو اختلف احدهما مع الوحدة اختلف
ماهية الحركة وان اتحد ما فيه سواء كانت في الاين كما يصعد الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين ثم يهبط الحجر الاول او
كانت في الكيف كما يسخن الجسم من البرودة الى السخونة ومن السخونة الى البرودة فان الحركة فيهما مختلفة بالنوع لاختلاف ما منه
واليه وان اتحد ما فيه ولا يعتبر فيها الوحدة في العلل الباقية اما وحدة ما به اي المحرك فلانها غير معتبرة في وحدة الحركة
الشخصية فعدم اعتبارها في وحدة الحركة النوعية اولى اذ كل ما يعتبر في الوحدة النوعية معتبر في الوحدة الشخصية من غير عكس
كلي فحركة الحجر الى فوق قسرا لا يخالف حركة النار اليه طبعا وان كانتا مختلفتين في الماهية من حيث اختلافهما في القسر والطبع
فان الماهية الواحدة لا يمتنع تعليلها تارة بالشيء وتارة بغيره واما وحدة ما فيه اي المحرك فلان اضافة الحركة الى الموضوع
امر خارج عن ماهيتها واختلاف الامور الخارجية لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية وان اوجب اختلافها بالشخص كتعدد
بتكثر العوارض فسواد الانسان والحبشي واحد بالنوع وكذا ماضي العطر والبعد وان اختلفا بالشخص واما وحدة الزمان فلان
الازمنة غير مختلفة بالماهية فلا يمكن ان تكون اسبابا لاختلاف الحركات في ماهيتها فلو سلمنا اختلافها كونها بالكمية الزمان عارض
للحركة لكونه مقدارا لها واختلاف العوارض لا يوجب تنوع المعروضات في بيان وحدتها الجنسية ولا يخفى على المحصل
ان ما يعتبر فيها هو بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية الا ان النوع هو الجنس مع الفصل ويكفي فيه وحدة ما فيه فالحركات
الواقعة في جنس واحد متجانسة فان جميع انواع الحركة في الكيف واحد بالجنس وجميع انواعها في الكم واحد بالجنس وعلى هذا القياس

وترتيب

وتعرف الحركات الواحدة بالجنس بحسب ترتيب الاجناس العالية التي فيها فان الحركة من البياض الى السواد مثلا مندرجة تحت
الحركة في الالوان وهي تحت الحركة في المبصرات وهي تحت الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي تحت الحركة في الكيف   المقصد
السادس في تضاد الحركات الحركات المختلفة بالجنس كالتسود والاستحالة والنمو لا تتضاد لما عرفت انه لا تضاد بين الانواع الداخلة
تحت جنس اخر في المختلفة بالجنس قد يجتمع معا في محل واحد فان الجسم ينتقل من مكان الى اخر ويسخن ويتخلخل في زمان واحد
فان [illegible] في بعض الحركات فليس لذاتها بل لاسباب خارجية اما التضاد بين المتجانسة منها في الكيف كالتسود والتبيض
فانهما متضادان لتضاد نهايتيهما في الجنس [illegible] من الخلاف [illegible] الصغر
ولا معنى للتضاد الا ذلك [illegible] النمو والذبول فان لكل واحد منهما [illegible] الطبع [illegible] وبينهما غاية الخلاف
وكذا الحال في التخلخل والتكاثف واما في الاين فكالصاعدة والهابطة اذ لكل منهما [illegible] وبينهما غاية الخلاف
واما الحركات الوضعية فهي غير متضادة على ما [illegible]   المقصد   المقصد السابع في تضاد الحركات لا بد ان
يكون تضادها لا لاجل الامور الستة التي تتعلق بها الحركة وليس ذلك لتضاد ما فيه الحركة ولا [illegible] تضادها عند وحدة ما فيه
واللازم باطل لان الحركة الصاعدة تضاد الهابطة عند اتحاد الطريق مع وحدة ما فيه وكذا الحركة من السواد الى البياض تضاد
الحركة من البياض الى السواد عند اتحاد الطريق مع وحدة ما فيه ولا لتضاد المحركات [illegible] طبيعيتان متضادتان
صاعدة وهابطة وكذا الطبع الواحد قد يحرك جسما من العلو الى الوسط تارة واخرى من السفل الى العلو [illegible] الوسطه
في جهة النار او الهواء فانه يهبط منها الى موضع الارض طبعا واذا حصل في حيز الارض بالقسر يصعد طبعا الى حيزه فيتضاد
هاتين الحركتين [illegible] بين حركة النار وحركة الارض من البعد [illegible] والمركز و
هبوط الى المحيط [illegible] المحركين [illegible] واحدة [illegible] غاية الخلاف
من [illegible] يحكم بتضاد الطبيعتين وايضا فان حركة الحجر بالقسر الى فوق لا تضاد حركة النار طبعا اليه مع تضاد المحركين
ولا لتضاد الحركات [illegible] تضادها عند وحدة المحرك واللازم منتف لان حركة الحجر بالطبع الى اسفل وبالقسر الى
فوق متضادتان مع ان المحرك واحد ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد في الازمنة ومن شرط التضاد ان يكون بينهما غاية
الخلاف ولا يوجد زمانان شانهما ذلك اذ من شرطهما ان يتواردا على موضوع بل اجزاؤها متساوية لا تنوع فيها ولا يمكن توارد
الزمانين على موضوع واحد وبتقدير تسليم التضاد في الازمنة فانها عارضة للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد
المعروضات ولا بطل ان يكون تضادها لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة كما ليس التضاد حالة الحصول في نفس الطرفين
لان الحصول فيهما معدوم عند الحركة اذ الحصول في المبدأ انما يكون قبل الحركة والحصول في المنتهى انما يحصل بعد انقضاء
الحركة فاذا الوجه فان التوجه من شيء الى شيء يضاد عكسه بحسب تضاد ما منه وما اليه فانهما متضادان من حيث هما مبدأ
ومنتهى واما بحسب [illegible] فقد يكونان متضادين بالذات كالسواد والبياض في الكيف اذا صار احدهما مبدأ الحركة فيهما منتهيا
والاخر [illegible] في الكم اذا تحرك الجسم من احدهما الى الاخر وقد يكونان مختلفين بدون
التضاد كما في الحركة من الحمرة الى السواد وقد يكونان غير مختلفين متضادين بالعرض لا بالذات كالمركز والمحيط فانهما [illegible]
في الجسم [illegible] الا انه لما عرض لاحدهما غاية القرب من الفلك وللاخر غاية البعد منه يلزم احدهما ان يكون
علوا والاخر ان يكون سفلا وبسبب ذلك متضادان وقد لا يختلفان اصلا الا بالاضافة ولا بعارض غير كون احدهما مبدأ والاخر

منتهى ثم عرض له المبدائية والمنتهائية إنما قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فإن الحركة لما ابتدأت من أحد الطرفين
وانتهت عند الآخر عرض للأول المبدائية وللآخر المنتهائية فصارا متضادين وقد يكون بمجرد الفرض والاعتبار
كما في الحركة المستديرة فإن أي نقطة تفرض فيها تكون مبدأ الدورة ومنتهى لها باعتبارين بل لا نقطة في الفلك المتحرك بالاستدارة
لأنها إنما تحصل بالقطع وهو محال في الفلك ... الموازاة أو المماسة أو الفرض ... لكن واحد من
المبدأ والمنتهى ما ... ذاته ثم عرض له فصار مبدأ الفلك الحركة ... العارضان ... وليس التقابل بينهما تقابل التضايف
إذ يمكن أن يعقل مبدأ الحركة لا منتهى لها ... الحركة ... ولا تقابل العدم والملكة ولا السلب والإيجاب لأنهما
أمران وجوديان ... لم يكن بينهما تقابل التضاد واعترض له الإمام الرازي عليه بأنه كيف يكون المبدأ ضد المنتهى وهما يجتمعان
بجسم واحد وأجاب بأن موضوعهما ليس هو الجسم حتى يمتنع اجتماعهما فيه بل موضوعهما هو الطرف ويمتنع اجتماعهما فيه
أو لا يكون طرف واحد مبدأ ومنتهى بالفعل لحركة واحدة مستقيمة نعم قد يكون مبدأ لها ومنتهى في زمانين ... لا ... الحركة
واحدة بالشخص وهذا حال ... أو بالفرض كما في المستديرة ... أن العارضان ... المبدأ والمنتهى على الحركة
كان بين الحركة كل منهما والحركة تقابل التضايف لأن مبدأ الحركة لا يعقل بدون الحركة وكذا الحركة التي لها مبدأ لا يعقل بدون
المبدأ ... هذا الكلام بالتنبيه لأنه قد مر ... التضاد والحركات ... الحركة لا بد له من المبدأ والمنتهى
وظهر أن مبدأ الشيء ومنتهاه لا يوجدان ... الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة لأنه لو كان
بينهما تضاد لم يكن ... لا استقامة ولا استدارة لأنه لا تضاد بينهما فكيف يوجبان التضاد ... وأما قلنا إنه لا
تضاد بينهما لأن الموضوع القريب للتضاد ... لم يكن واحدا ولا استقامة ولا استدارة ... موضوعهما القريب واحد
لأن الخط المستقيم الذي وقع عليه الحركة المستقيمة لا يبقى على حاله عند زوال الاستقامة عنه ... ولو كان مطلقا لا استقامة
مضاد المطلق لا استدارة كان المستقيم الشخصي مضادا ... شخصي ... الواحد بالشخص واحد بالشخص واللازم ...
لأن كل خط مستقيم شخصي ... لم يكن ... القسي غير متناهية بل يكون ذلك ... أطراف المستقيمة والمستديرة ... أيضا
بطل ... أن يكون الحركة الواحدة بالشخص مضادا ... بأنه ... الخط المستقيم الشخصي الذي عليه الحركة المستقيمة
... القسي غير متشابهة ... بالنوع ... واللازم باطل لأن ضد الواحد لا يكون إلا واحدا ... المستديرات ...
... لا استدارة ... واحد ... تخالف المستقيمة ... لا استدارة المجردة لا توجد في الخارج
... في الخارج ... بالمضادة ... أبعد من الأول والشد
... والحركة المستديرة أيضا لا تضاد ... الحركات ... متساوية
في الأطراف ... غير متناهية ... الحركة التوالي أي من المغرب إلى المشرق
تضاد الحركة على خلاف التوالي أي من المشرق إلى المغرب ... كل واحد منهما ...
للآخر ... في النصف الآخر ... من السرطان إلى الجدي على التوالي ... الأسد والسنبلة والميزان
والعقرب والقوس والجدي ... من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي ... الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو
والصاعدة بعكس ذلك ... لا فرق ... في النصف الآخر ... الفلك متشابه الأجزاء ... النصفان
متساويين ... والأطراف والنهايات أيضا متساوية ... فلا يكون شيء منها سبب التضاد والحركات ... فيه نظر

السنبلة

لأن هذا الدليل إنما دل على عدم التضاد بين الحركتين المستديرتين عند اختلاف مسافتهما كما إذا كان أحدهما في نصف من الفلك
والأخرى في نصف آخر على التبادل لكن لا يدل على عدم التضاد بينهما عند اتحاد مسافتهما إذا تحركتا من السرطان إلى
الجدي مضادة الحركة من الجدي إلى السرطان لتضادهما فيما منه وإليه الذي هو شرط في تضاد الحركات وأما كون ما منه وما إليه
... بالمجرد الفرض ... في الحركات المستديرة ... الحركة ... أصلا لا عرف
المقصد الحركة ليست من مقولة الكم بل من مقولة النسبة ويعرض لها الكمية ... أنواع من الانقسام أحدها بحسب
المسافة لأن كل حركة ... ومسافة منقسمة ... على نفي الجزء الذي لا يتجزأ لأن كل حركة ... مسافة
وكل مسافة منقسمة بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ والحركة منطبقة عليها فتنقسم أيضا ... أن الحركة إلى نصف تلك المسافة
نصف الحركة إلى كلها وهذا الانقسام ... بالحركة ... بحسب انقسام الزمان فإن كل حركة إنما تقع
في زمان لأنه عارض لها ... وكل زمان منقسم وكل حركة منقسمة ... أن الحركة الواقعة في نصف ساعة مثلا نصف
الحركة الواقعة في ساعة وهذا الانقسام غير الانقسام الذي يعرض لها بحسب المسافة ... كما في الحركة السريعة والبطيئة
فإنه لو اتحد مسافتهما لا تختلف ... ولا انقسام بحسبه ولو اتحد زمانهما لا تختلف مسافتهما ولا انقسام ...
... بحسب انقسام المتحرك لأن كل حركة فهي عرض حال في الجسم الذي يتحرك وكل جسم منقسم ... الحركة الحالة فيها
أيضا لأن الحال في المنقسم منقسم بحسب انقسام محله ... الجسم ... أجزاؤه المفروضة والحركة القائمة بكل جزء
غير القائمة بالآخر لكن ... أن الحركة ... لا يجب انقسامها بحسب انقسام المتحرك لأن حركة الأجزاء ...
بالعرض لأنها لا تفارق ... بالكلية ... على مذهب ... المحيط ... أن كل جزء
لا ... ما يحيط به ... حركة الجسم ... ولو عرض له اتصال ... هذا أشار الإمام بقوله
... عرض له اتصال ... بالحركة بالنقل ... الإمام الرازي أيضا ... شبهة لم
لا تكون الحركة ... منقسمة بانقسام المتحرك لأن الكل ... لم يكن كل واحد من أجزائه متحركا على الاستقلال ... الحالة
... والحركة ... وكيف ... أما ... مكانه ... مكان الكل ... على ... الكل
... أن جزء مكان الكل ... مكان الجزء ... فهي ... متحركة بالجسم
المقصد ... تنقسم الحركة ... العرضية والذاتية ... الذي يوصف بالحركة ... أن يكون الحركة حاصلة
فيه بالحركة بالجسم أو لا يكون حاصلة فيه ... بالعرض كما في راكب السفينة ... أن يكون سبب الحركة
موجودا في المتحرك أو يكون سبب الحركة خارجا عن المتحرك ... بالقسر ... أن يكون لمبدأ
... في المتحرك شعور بالحركة الصادرة ... الحركة الإرادية ... الحركة ... الطبيعية ... الحركة النباتية
طبيعية ... حركة ... لأن مبدأ الحركة موجود في النبات ... الطبيعة ... على
... الحكماء ... عليهم ... المحقق نصير الدين الطوسي ... المتحرك
... على نهج واحد ... بإرادة ... مبدأ الحركة على نهج واحد ... وهو الطبيعة ... بإرادة ... هو القوة
الفلكية ... على نهج واحد ... هو الطبيعة القوة النباتية ... القوة الحيوانية ... حركة
... حركة النبات ... التقسيم ... الحركة ...

حنوه

هي لا تعرض [illegible] الحركة اما ذاتية او عارضية والذاتية اما بسيطة ارادية كانت كحركة الفلك او طبيعية كحركة
العناصر واما مركبة سواء كانت حيوانية ارادية او غير ارادية وتسمى بالتسخيرية او كانت غير حيوانية وهي النباتية
وهي عند الحكيم الحركة النباتية من الحركة المركبة الغير الحيوانية وحركة الشعر تسخيرية لكونها من الحركة المركبة الحيوانية الغير
الارادية [illegible] المصنف هذا تقسيم لنوع الحركة الى السريعة والبطيئة الحركة اما سريعة وهي التي تقطع مسافة معينة
في زمان هو اقل من الزمان الذي تقطع فيه الاخرى تلك المسافة المعينة بعينها او التي تقطع من المسافة ما هو اطول في الزمان
المساوي واما بطيئة وهي التي بالعكس اي التي تقطع مسافة معينة في زمان اطول مما تقطعها الاخرى فيه او هي التي
تقطع مسافة اقصر في الزمان المساوي واختلف العلماء في سبب بطء الحركات البطيئة فذهب المتكلمون الى انه
بسبب تخلل السكنات في الحركات البطيئة والحكماء ابطلوا ذلك بانه لو كان البطء بتخلل السكنات لم يحس بحركة
الفرس الشديد العدو واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما بيان الملازمة فلانه اذا عدا فرس اشد
عدوه من اول اليوم الى الظهيرة فقطع في ذلك الزمان خمسين فرسخا مثلا فقد قطع الفلك الاعظم في ذلك الزمان [illegible]
مداره فلو كان البطء بتخلل السكنات كان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته كنسبة فضل حركة
الفلك الاعظم الى حركات الفرس ولا شك ان حركات الفلك الاعظم ازيد من حركات الفرس بالف الف مرة فيكون السكنات
المتخللة بين حركات الفرس ازيد من حركاته بالف الف مرة وذلك باطل لانه لو كان كذلك لما ظهرت تلك الحركات القليلة في
خلال تلك السكنات الكثيرة ولكان الامر بالعكس لانا نشاهد حركاته ولا نحس بسكناته اصلا والجواب منع الملازمة لان السكون
عندنا عدمي وهو لا يحس به والحركة وجودية فلذا يحس بها واعلم ان الدلائل الدالة على ابطال الجزء الذي لا يتجزى كما
[illegible] الحركة السريعة والبطيئة [illegible] على ابطال [illegible]
في موضعه وبالجملة فكون البطء بتخلل السكنات مبني على ثبوت الجزء [illegible]
[illegible]
لم تقع الشمس من افقها الشرقي وقع ظل الخشبة المغروزة [illegible]
الظل كلما تزداد ارتفاع الشمس [illegible] بلغت الشمس الى غاية ارتفاعها انعدم الظل بالكلية واذا كان كذلك فنقول اذا تحركت الشمس
[illegible] لا يتحرك الظل [illegible] الجزء الثاني والجزء الثالث ولسائر الاجزاء
حتى تبلغ الشمس الى غاية ارتفاعها [illegible] من ظل الخشبة المغروزة شيء [illegible]
كلما تحركت الشمس [illegible] ان يكون مدار كل منهما مساويا لمدار الاخرى وذلك معلوم
البطلان ضرورة لان مدار الشمس [illegible] واما ان يكون حركة الظل ازيد [illegible] مدار
اكبر وهو اولى بالبطلان واما ان تكون حركة الظل [illegible] من حركة الشمس [illegible] فيكون البطء
لا لاجل تخلل السكنات وهو المطلوب وهكذا القول في حركة الرحى بالنسبة الى الدائرة العظيمة التي على طرفها والدائرة الصغيرة
التي في وسطها وفي حركة الفرجار [illegible] بالنسبة الى الدائرة العظيمة التي ترسمها [illegible]
الدائرة الصغيرة التي ترسمها [illegible] الزمان الذي [illegible]
من وسطها الى اعلاها [illegible] في بحث الجزء واعلم ان سبب الحركة والتكثير

الى

الى الظل محالا لانها من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء ولقائل ان يمنع قوله [illegible]
جزء او بعض الظل [illegible] في الجزء الثاني والثالث [illegible] من سائر الاجزاء فان ذلك عندنا جائز [illegible]
مستندا الى الله [illegible] الحركة والسكون من غير ان [illegible]
من الظل [illegible] على بطلان كون البطء لتخلل السكنات بان الجسم العنصري
اذا تحرك حركة طبيعية او قسرية فلا شك ان مبدأ حركته من الطبع والقوة القسرية الموجودة فيه مستمرة من اول
المسافة الى اخرها والهواء قابل للانخراق [illegible] من اول المسافة الى اخرها [illegible] الحركة
ايضا [illegible] الحركة مستمرة لا يتخلل سكون بينهما [illegible] الطبع
والقوة القسرية [illegible] الحركة [illegible] اختلاف الحركة في السرعة والبطء
لا يوجب الاختلاف في الماهية لان الحركة المعينة قد تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى فيختلف
سرعتها وبطؤها بدون اختلاف في ماهيتها ولانهما تقبلان الاشتداد والضعف لان كل مسافة بين مبدأ ومنتهى
معين فانه يمكن قطعها بحركات تختلف بالسرعة والبطء ولا شيء من [illegible] الاشتداد والضعف [illegible] من السرعة والبطء
بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لا يوجب اختلاف الحركات بالسرعة اختلافا في ماهيتها وهو المطلوب [illegible]
[illegible] الجنس الواحد من الحركة كالمكانية المستقيمة ينقسم الى الصاعدة والهابطة [illegible]
ايضا الى السريعة والبطيئة وهاتان القسمتان تعرضان للحركة في مرتبة واحدة لان عروضهما لها اولي وليس عروض
احدهما لها بواسطة الاخرى والجنس الواحد يستحيل ان يكون له فصلان في مرتبة واحدة والانقسام بالصعود والهبوط
انقسام بالفصول اتفاقا فلا يكون الانقسام بالسرعة والبطء انقساما بالفصول بل بالعوارض وهو المطلوب
المصنف قال الحكماء سبب البطء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق فكلما كان المخروق قواما اغلظ كان اشد ممانعة
فيكون الحركة ابطأ كحركة الحجر الى تحت في الماء وفي الهواء وفي القسرية ممانعة الطبيعة فكلما كان الجسم اكبر كانت الطبيعة
فيه اكثر لان القوى الجسمانية الحالة في موادها [illegible] بانقسام المحل فكان اشد
ممانعة من الجسم الصغير [illegible] ممانعة الطبيعة [illegible] المخروق [illegible]
في الماء او الهواء بقوة واحدة فانه حركته في الماء تكون ابطأ وقد تكون ممانعة الطبيعة اكثر من ممانعة المخروق وقد
يكون بالعكس [illegible] حركة الجسم الصغير والكبير [illegible]
المخروق [illegible]
المصنف ذهب بعض الحكماء كارسطو واصحابه وبعض المعتزلة كالجبائي واتباعه الى انه بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين
كالصاعدة والهابطة [illegible] سكونا وان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون لانها لا تذهب
الى غير النهاية [illegible] يلزم عدم تناهي الابعاد وهو ممتنع فاما ان تسكن واما ان
ترجع او تنعطف [illegible] اما على تقدير السكون فظ واما على تقدير الرجوع والانعطاف
فلوجوب تخلل [illegible] حركتين مستقيمتين مختلفتين [illegible] وذهب من الحكماء افلاطون واتباعه ومن المعتزلة [illegible]

الى ان هذا السكون وسلكه كل من الفريقين في اثبات هذا المطلب ومنع طريقا مخصوصا اما الطريق الذي سلكه الحكماء في
اثباته فهو ان الحركات المستقيمة لا بد ان تنتهي الى حدود في المسافة ينتهي اليها والمتحرك الى حد من تلك الحدود اما ان يكون واصلا اليه في
الآن او الوصول الى ذلك الحد آني لانه لو كان زمانيا ففي نصف الزمان الذي هو الوصول فيه ان حصل الوصول لم يكن حصوله
في ذلك الزمان بل في نصفه وان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول هف ثم انه اذا جاوز ذلك الحد صار مفارقا
او مماسا ولا اضافة اولا مماسا [illegible] والمفارقة والمماسة واللاوصول ايضا آني لان الامر فلا يخلو اما ان يكون
ان الوصول غير آن اللاوصول وهو ح ولا لزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الآنين
زمان او لا فان لم يتخلل يلزم تتالي الآنات وهو ح اذ لو اجتمع آنان يحصل منهما امتداد ولا امتداد الزمان ينطبق على
الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان
لا يتحرك الى ذلك الحد لحصول الوصول اليه ولا عنه لعدم شروعه في المفارقة بعد وهذا الدليل ضعيف اما اولا
فلانتقاضه بكل حركة مستقيمة لان المتحرك اذا وصل الى كل حد من الحدود الواقعة في المسافة مفروضة كانت او بالفعل بان
كانت اجزاؤها مفصولة على التماس ثم جاوز عنه الى حد [illegible] او فرضنا كرة على [illegible] دائرة فيها سطح بسيط يحيط
ملاقاتها عند الصعود فانها تماس ذلك السطح بنقطة ثم تصير لا مماسة فيكون كل من الوصول والمماسة والمفارقة آنيا فيلزم
ان يتخلل بين آنيهما سكون ولو جاز ذلك جاز ان يكون البطء بتخلل السكنات مع انهم لا يقولون به واما ثانيا فلما ذكره ابن سينا في الشفاء
من ان المماسة والمفارقة في حركة المتحرك عن حد الوصول [illegible] ان لم يعتبر فيه ابتداء الرجوع وان يصدق على المتحرك الراجع
انه مفارق فان عنوا بالمماسة الاول فلا نم المغايرة بين [illegible] ان يكون آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب
حتى يكون [illegible] فاصلا مشتركا بين زماني الحركتين اي زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة
الى الخط وكونه عارضا للزمان وكونه فاصلا مشتركا بين الزمانين كالنقطة بالنسبة الى الخط وان عنوا بالمماسة
الثاني سلمنا المغايرة بين الآنين ويكون بينهما زمان لكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا
مسافة [illegible] بين حد الوصول وبين الموضع [illegible] فلا [illegible] هذا الدليل بالميل [illegible]
ان الحركة الواصلة الى المنتهى وصولها آني [illegible] الجسم [illegible]
وذكر الميل موجود في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة يجب ان يكون باقية مع بقاء المعلول وهذا هو المراد بقول
[illegible] الميل الموجب له [illegible] آن [illegible] لانه [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] آن ولانه لا يبقى [illegible] كون الوصول واللاوصول آنيين ثم [illegible] بالميل [illegible] اذا رجعت من المنتهى
في رجوعها ايضا آني [illegible] ولا بد له من ميل موجب له كما عرفت وهذا الميل غير الميل الاول لان [illegible] الذهاب و
الرجوع مختلفان [illegible] حصول الحركة المختلفة عن ميل واحد [illegible] الوصول غير آن الوجود ولا لزم اجتماع ميلين
مختلفين في آن واحد فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات [illegible] الزمان [illegible] او وجد
لكان معرضا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هف واما [illegible] يكون [illegible]
الوصول وهو بعد لم يزل [illegible] فلا [illegible] حركة فيه [illegible] فيكون ساكنا وهو المطلوب

[illegible]

واجيب اولا بانا لا نسلم ان الزمان الذي فيه الوصول او الرجوع طرفا من الزمان لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
[illegible] فلا نم ان الوصول واللاوصول والميل آنية بهذا المعنى [illegible] امكان الجزء الذي
لا يتجزى [illegible] يكون هذه الامور آنية بهذا المعنى وان اريد به [illegible] من الزمان لا ينقسم بالفعل [illegible]
بالوهم والفرض سلمنا انها آنية بهذا المعنى ~~وان اريد به [illegible] الزمان لا ينقسم بالفعل~~ لكن لم لا يجوز ان آن الوصول غير
آن الرجوع لجواز اتحادهما بان يصدق على جزء من الزمان هو حد مشترك بين زمان الذهاب وزمان الرجوع [illegible]
ان الوصول غير آن الرجوع قلنا لا نم [illegible] على هذا التقدير لجواز ان يوجدان في زمان يعتبر احد طرفيه فرضا منتهى
لزمان الذهاب وطرفه الآخر فرضا مبدا لزمان الرجوع والى هذا الجواب اشار [illegible] بقوله ولم لا يجوز
[illegible] الى الوصول والرجوع في زمان [illegible] فان قلت ان الوصول بهذا المعنى يجب ان يكون مغايرا لآن الرجوع
ولا لزم اجتماع ميلين مختلفين في زمان واحد لا ينقسم بالفعل وهو [illegible] هذا المعنى ولا يلزم منه
وجود الجزء الذي لا يتجزى [illegible] الميل الموجب له [illegible] الميل علة موجبة للوصول [illegible] لانه
[illegible] في الوصول فكيف [illegible] علة له وان [illegible] انه علة [illegible] للوصول [illegible] لا يلزم وجوده في آن الوصول [illegible]
اجتماع العلة المعدة مع المعلول [illegible] ان هذا الدليل [illegible] في حركة [illegible] والكيف فان الحركة [illegible]
[illegible] واما الطريق الذي سلكه [illegible] في اثبات السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة [illegible]
[illegible] المحسوسة [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] اللوازم [illegible]
[illegible] السكون [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة ولا للسكون [illegible] الحركات [illegible]
[illegible] السكون [illegible] الحركة [illegible]
من [illegible] السكون بين الحركتين [illegible]
[illegible] الداخل وهو مستبعد جدا واجيب
عنه [illegible] العقول وبان [illegible]
الهواء الذي [illegible] الحركة الهواء [illegible] واجيب عنه
[illegible] السكون [illegible] الحركة [illegible]
الصاعدة والهابطة [illegible] القوة الطبيعية والقوة القسرية [illegible]
الهواء [illegible] الحركة [illegible] السكون [illegible]
[illegible] الهواء [illegible]
[illegible] القوة الطبيعية [illegible] السكون [illegible] للسكون [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] الحركة [illegible] الصاعدة [illegible]
[illegible] للسكون [illegible] للحركة والسكون [illegible] الحركة الصاعدة

زمان
يكون مه
مسل مه
علة
زمان

يولد سكونا بشرط بعاد الاعتماد وحركته ما بطه بشرط عليه الاعتماد اللازم المرصد المرصد الخامس
وهو آخر المراصد من موقف الاعراض في الاضافة وفيه مقاصد المقصد الاول في اقسام الاضافة وتعريفها وهو
بحسب القول في الاضافة التي هي المقولة اعلم ان لفظ الاضافة كالمضاف يطلق على معان احدها الماهية المعقولة
بالقياس الى الغير ولا يعقل الا مع ذلك الغير اي حقيقتها انها نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى وحاصلها النسبة المتكررة
وحدها على ما مر كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى الغير يشمل جميع اقسام النسب وتخصيصها الغير بالنسبة يعرفه ما مر
في المرصد الاول من هذا الموقف يخرج سائر اقسام النسب سوى الاضافة وقوله لا يعقل الا مع ذلك يخرج المضاف المشهوري
والاضافة بهذا المعنى هي التي تعد من المقولات ويسمى مضافا حقيقيا لكون حقيقتها نفس الاضافة وثانيها الامر الذي عرض
له الاضافة له وجوده كذات الاب المعروضة للابوة وهو خارج عن غرضنا وثالثها المجموع المركب من الامرين اي المعروض مع العارض
كذات الاب مع الابوة وهذا ليس من المقولة بل لا يلزم عدم انحصار المقولات وكل من هذين المعنيين يسمى مضافا مشهوريا
ولما كان الوقوف في اول الامر على المركبات اسهل من الوقوف على بسائطها المحللة هي اليها لا جرم قدم الحكماء تشكيل في باب
الاضافة عن تفسير الاضافة التي هي المقولة وعرفوا المضاف بتعريف يشملها حيث يقولون المضاف ما يعقل
ماهيته بالقياس الى الغير ثم يقسمون هذا الى قسمين احدهما ان يكون له ماهية وراء هذا المعقول كالاب فانه ليس ماهيته
النسبة المتكررة وهو المضاف المشهوري فانه لا ماهية له سوى النسبة المتكررة والمشهوري منه بان له حقيقة سوى الاضافة
ثم ان بعض المتاخرين عرف المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير ليس معناه انه ما يستلزم تعقل بعض الغير والا لكان جميع
الملزومات المعقولة اللوازم من باب المضاف لاستلزام تعقلها تعقل لوازمها البينة بل معناه انه يدخل في حقيقته تعقل
الغير اي لا يتم تعقله الا بتعقل شيء خارج عنها كالابوة فان حقيقتها تعقل بالنسبة مع نسبة اخرى موقوف عليه ولا
مع الاضافة فان في حقيقتها تعقل النسبتين وعلى هذا يخرج الملزومات لان تعقل ماهيتها مستقل وتعقد سائرها على
لوازمها يمنع كون المضاف كذلك وظهر مما قررنا انه لو قال فان الملزومات البينة اللوازم كذلك بدل قوله فان اللوازم البينة
كذلك لكان اظهر لكنه تجوز وذكر اشارة الى تعقل الغير لا الى المجموع المقصد المقصد الثاني في خواص المضاف وهي
اثنان فالاول التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج وكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم
احدهما في الذهن او الخارج عدم الآخر فيه وبعضهم خص التكافؤ بالعدم والتباين بالعكس فان كلا منهما انما يعقل بالقياس
الى الآخر فيكونان مضافين معا انهما لا يوجدان معا واجيب عنه بان المضاف الحقيقي منهما اعني المتقدم والمتاخر ليس
موجودا في الخارج انما وجوده في الذهن فهما متكافئان في الوجود الذهني وفي العدم الخارجي وفي الذهني وانا قلنا انهما ليسا موجودين
في الخارج لان الحكماء وان قالوا بوجود النسب في الخارج لكن صرحوا بان النسبة المتضايفة انما يجوز وجودها في الخارج
اذا جاز ان يوجد معروضاها معا كفوقية السماء وتحتية الارض فانهما يوجدان في الخارج لان السماء والارض يوجدان
معا فيه واما المتقدم والمتاخر الزمانيان فليس كذلك ولم يوجد المضاف الحقيقي منهما ولم يوجد في الخارج الثاني من المشهوري
منهما المركب لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل واما الاول من المشهوري منهما وهو معروض التقدم والتاخر
فليس من باب الاضافة ولا يرد النقض بعدم تكافؤهما او نقول لا تكافؤ في الاول من المشهوري ولا يشترط فيه التكافؤ في الوجود
والعدم لجواز انفكاك بين المالك والمملوك في الوجود وكذا بين ذات الاب والابن واما وجوب التكافؤ في النسبة اي الانعكاس كل
واحد من المضافين على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب للابن

يقال الابن ابن للاب وكما يقال للمولى مولى العبد يقال للعبد عبد المولى وانما اعتبر الحيثية لانه اذا اضيف احدهما
الى صاحبه لا من حيث مضاف اليه لم يجب هذا الانعكاس مثلا اذا وقعت اضافة الاب الى الانسان من حيث هو انسان
من حيث هو انسان فقيل الاب اب الانسان لم ينعكس الاضافة ولم يصح الانسان مضافا الى الاب فلا يقال الانسان انسان
الاب وقد يصعب رعاية هذه القاعدة لا انعكاس في المضاف وذلك بان لم يعرف اسم المضاف والشيء باسم هو بطرق يذكر الاوصاف
فاني وضعوا له اسما وصفة ووضع بعض الاضافة او رفعه ووضع بعض لم يثبت الاضافة بهو الوصف الذي به الاضافة
الحقيقية الواجبة الانعكاس مثلا اذا وضع من الابن كونه حيوانا او انسانا او ناطقا او غير ذلك من الاوصاف وابنه
كونه ابا وابنه له سائر اوصافه لم يثبت الاضافة بعلمنا لم الاضافة والحقيقية الواجبة الانعكاس الحاصل للابوة والبنوة
ورعاية هذه القاعدة اذا لم يكن لاحد المضافين لفظ موضوع له بما هو مضاف اصعب كالجناح فانه جناح للطير وليس
الطير طيرا للجناح اذا عبر عنه بلفظ دال على النسبة سهل عليك رعايتها كما اذا عبر عن الطير بذي الجناح فانه كما
يقال الجناح جناح لذي الجناح كذا يقال ذو الجناح ذو جناح بالجناح ويظهر التعاكس واعلم ان هذا الانعكاس
منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان المضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير ومنه ما يحتاج الى
ذكره وهو على قسمين لانه اما ان يتساوى حرفا النسبة في الجانبين كما يقال العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا
يتساويا كما يقال العلم علم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم المقصد المقصد الثالث في كيفية الاضافة انه لم يكن للاضافة
وجود منفرد مستقل بنفسه بل يكون وجودها تابعا لوجود الاشياء كان يحصل لها ونعتها بحسب هذا الوجود ونحصيه وتقسيم
ذكر التحصيل في ما يلي وجهين احدهما انه يوجد المجرد والاضافة معا وليس ذكر المقولة بل هو مركب منهما ومن معروضها
والثاني انه يوجد الاضافة معروضها ذكر المحقق الحاصل العقلي المجرد وهذا الكتاب واحد ممتد لا كثير في موجوده فان المضاف
مواخذ في الكيفية والمواخذة في الكيفية غير الكيف المواخذة كذا الساواة مواخذ في الكمية وهي غير الكم المواخذ وهذا
هو معنى قولهم الاضافة وتحصيلها بالموافقة بحسب انما هو واحد في الكيف نوع مخصوص من الاضافة واما الكيف المواخذ
فليس نوعا منها اذا عرفت هذا فاعلم ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة ويلزم
ذلك انها اذا كانت في احد الطرفين مطلقة كانت في الطرف الآخر مطلقة لان الاطلاق يشعر التحصيل ويشعر اللازم ملزوم
لتحقق الملزوم ثم انها اذا وجد باصحابها عدو بما على الاطلاق فهو بازاء النصف العددي على الاطلاق واذا حصل النصف المطلق
بتحصيل هو له تحصيل العدد وصار الكائن الآخر وهو النصف ايضا محصلا فاذا حصل ضعفه الاربعة محصل بنصفيته الاثنين
فظهر ان تحصيل الاضافة في احد الطرفين مستلزم لتحصيلها في الطرف الآخر لكن تحصيل موضوع الاضافة في احد الطرفين لا يستلزم تحصيل لتحصيلها
المضاف المقابل له فان الراس اضافة عارضة للعضو ما بالقياس الى ذي الراس فاذا حصلنا ذكر العضو من حيث هو جوهر
معين حتى صار هذا العضو والراس لا يلزم منه تحصيل الشيء الذي له ذكر الراس والعضو اذ لا يلزم من العلم بهذا العضو العلم بالشخص
المعين له ذكر العضو المقصد المقصد الرابع في تقسيم الاضافة وذكر من وجوه الاول الاضافة تنقسم الى ما هو متفق
في الطرفين كالجوار والمساواة والمماسة والى ما هو مختلف فيهما كالابوة والبنوة والضعفية والنصفية والمختلف قد يكون اختلافه
محدودا كالضعفية والنصفية وقد لا يكون اختلافه محدودا كالاقلية والاكثرية الثاني ان عروض الاضافة للمضاف قد يتوقف على
وجود صفة حقيقية في الطرفين كالعاشقية والمعشوقية اذ لا بد في العاشق من ادراك هو مبدأ الاضافة واما في المعشوق فشكل

مستحيلة فيه قد ذكره لاجل اعتبار معشوقا للعاشق وقد يتوقف على وجود صفة حقيقية في احد الطرفين دون الآخر كالعالمية فان
في العالم صفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى المعلوم وهي العلم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم ولا يلزم
ان يكون للمعدوم صفة حقيقية يكون بها معلوما وهو ح وقد لا يتوقف عروضه على صفة في شيء من المضافين اصلا كالتيامن والتياسر
فانه ليس في المتيامن صفة حقيقية لاجلها صار متيامنا وكذا المتياسر الثالث قال ابن سينا يكاد الاضافة تنحصر في اقسام
في المعادلة والتي بالزيادة اما في الكم وهو ظ واما في القوة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالاب والابن و الحكم
القاطع والمنقطع والكاسر والمنكسر وفي المحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس والخبر والمخبر عنه فان العلم يحاكي هيئة
المخبر عنه وفي الاتحاد كالمجاورة والمساواة والمشابهة الرابع الاضافة تعرض للمقولات كلها فللجوهر كالاب والابن وللكم المتصل
كالصغر والكبر والمنفصل كالكثرة والقلة وللكيف كالاحر والابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى
كالاقدم والاحدث وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا
وتقطعا وهذا البحث وان كان ظاهرا لكنا ذكرناه لئلا يخلو عنه هذا الكتاب الخامس ان كل واحد من المضافين قد يكون له اسم اي
وضع لفظ لكل مضاف ولا يحتاج الى حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يكون لاحدهما اسم دون الآخر اي وضع لفظ لاحد المضافين
بما هو مضاف فلا يحتاج الى حرف النسبة ولم يوضع للآخر كذلك لفظ فيحتاج الى حرف النسبة كالجناح وذي الجناح وقد لا يكون لشيء
منها اسم بما هو مضاف فيحتاج كل منهما في الاضافة الى حرف النسبة الا ان سيرافي المضاف المشهور وهو ما يدل على الاضافة
مع معروضها يدل بالتضمن على ما للمعروض من الاضافة فقد يكون لكل من المضافين اسم دال بالتضمن على ماله من الاضافة كالاب
والابن فان الاب يدل بالتضمن على الابوة لانه موضوع للذات له الابوة والابن يدل على البنوة لانه موضوع للذات له البنوة
وقد يكون لاحدهما اسم دال على ماله من الاضافة دون الآخر وهو على قسمين لان الذي يدل اسمه بالتضمن على ماله من الاضافة
اما المضاف كالجناح فانه مضاف الى ذي الجناح ولفظ الجناح يدل بالتضمن على ماله من الاضافة واما ذو الجناح فما يدل على
ماله من الاضافة لفظه واما المضاف اليه كالمعلوم فانه المضاف اليه العالم ولفظ المعلوم يدل بالتضمن على ماله من الاضافة
واما العالم وهو المضاف فانما يدل على ماله من الاضافة بحرف تعرف به وهو الباء فتقول هذا عالم بالمعلوم المقصد
قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلة كتقدم المضيء على الضوء وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم
فان العقل يقضي بانه وجد المضيء فوجد الضوء وتحرك الاصبع فتحرك الخاتم من غير عكس وهذا التقدم ليس بالزمان لانهما معا
في الزمان اذ في زمان حركة الاصبع يتحرك الخاتم في حيزه لئلا يلزم تداخل الجسمين وهو مح ولا بالشرف والرتبة اذ لا يجب فيهما كون
المتقدم والمتأخر معا في الزمان ويجب هنا ولا بالذات كما في تقدم الواحد على الاثنين اذ لا يلزم فيه ذات المتأخر للمجموع ذات
ذات المتأخر مع شيء لو وحركة الاصبع هنا ليست داخلة في حركة الخاتم وهي بامر في نفسها بل لان وجود المتقدم لم يتوقف
فانه وجد وجود المتأخر الثاني التقدم بالذات والطبع وهو الذي لا يمكن وجود المتأخر الا والمتقدم موجود ويمكن المتقدم بدون المتأخر
وبالجملة تقدم ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بوجوده وحده كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يمكن ان يوجد الاثنين الا وهو دون هذا الواحد
وذات الواحد ولا يلزم له ذات الاثنين الواحد سواء فرضنا وجوده او لا يلزم الا ان ذلك حكم له في نفسه باعتبار ذاته وحقيقته
خلاف التقدم بالعلة فان ذلك حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية الثالث التقدم بالزمان وهو ان يوجد المتقدم في زمان
لم يصدق ذلك الزمان وفي زمان لم يوجد فيه المتأخر كتقدم الاب على الابن اي حصل الاب في زمان بعده وكتقدم عيسى على موسى ع م

فانه

فانه مقتضى ليس لذات المتقدم ولا شيء من هوان عرضه مفارقا للزمان فيكون مغايرا للاول ومغايرة ... الرابع التقدم بالشرف
وهو ان يختص المتقدم بفضيلة لا يكون في المتأخر كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة وهو ان يكون المتقدم
اقرب من مبدأ معين والرتبة اما عقلية بان يعتبر العقل وقوع كل في مرتبة ولا يتصور خلافه كما في مراتب الاجناس بعضها
فوق بعض والانواع الاضافية بعضها تحت بعض واما وضعية يتصور وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر وبالعكس وهو ما يحسب
المكان كما في صفوف المسجد فانه يمكن ان يعتبر الصف الاخير سابقا على الصف الاول وبالعكس وكذا التقدم بالرتبة
فانك ان جعلت المبدأ هو الجنس العالي كان الجسم متقدما والحيوان متأخرا وكذا ان جعلت المحراب هو الاول
كان الصف القريب منه هو المتقدم وان جعلت الباب الذي في مقابله هو المبدأ كان الصف القريب من الباب هو المتقدم
وقال المتكلمون هنا نوع آخر من التقدم غير هذه الخمسة كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالعلية ولا بالذات لان من
اجزاء ٣ شرطها اجتماع المتقدم مع المتأخر ويمتنع اجتماع اجزاء الزمان ولا بالشرف والرتبة لتشابه اجزائه ولا بالزمان والا كان
للزمان المتقدم زمان آخر وهو ايضا متقدم فيكون في زمان فيكون كل زمان في زمان الى لا نهاية وهو مح لان المجموع يلزم
لاجزائه اسمها متقدم على بعض واحد يكون في زمان خارج عنه لكونه ظرفا له وداخل فيه لكونه واحدا من تلك الاجزاء وايضا
عنه يوجد احدها وهو ما ذكره الامام الرازي في الملخص انه مندرج تحت التقدم الزماني ولا يلزم تسلسل الازمنة على وجه
يمتنع وذلك لان التقدم الزماني يطلق على معنيين احدهما ان يوجد المتقدم في زمان متقدم على الزمان الذي يوجد فيه المتأخر فلو
كان لاجزاء الزمان تقدم بهذا المعنى لزم ان يكون الزمان في زمان ويلزم التسلسل على ما مر وهو مح لما ذكرتم ولا نريد
تقدم اجزائه بهذا المعنى بل انها لم يدخل المتقدم في الوجود قبل المتأخر من غير ان يكونا في الزمان واللازم على هذا التقدير
لو حصل كما هو التسلسل على ما مر اي يكون وجود جزء في الوجود سابقا حصول جزء آخر في الوجود قبله وهو حصول ذلك
لا الى نهاية وهو ليس بممتنع لعدم اجتماع الزمان في الوجود والحاصل ان التقدم الزماني لم يعرض لغير الزمان كان عروضه
له التقدم الزماني وان عرض لغير الزمان كان عروضه له لذاته لا للزمان كما ان الجسم يعرض لغيره الكم بواسطة الكم ويعرض له
لذاته لا الكم وهكذا الكل ما يعرض لغيره بواسطة امر يعرضه لذلك الامر او عروض الواسطة لذلك الغير لذاته لا بواسطة
قال الآمدي اعلم ان باعتبار هذا القسم اي الخامس من التقدم واعتبار له فانه اصل عظيم وعليه مدار اكثر الكلام في الطاعنين
في حدوث العالم كما ستعرفه وما بيناه وهو ما ذكره شارح التلويحات انه مندرج تحت التقدم بالطبع لان الزمان مقدار
حركة الفلك الاعظم وتقدم جزء منها معروض على جزء آخر منها معروض ما هو بالطبع فانه لولا الحركة من آ الى ب ما وجدت الحركة
من ب الى ج او كيف يتحرك جسم من حال بعدها الى وكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذي لا مزيد عليها ولا عاني لم يتقدم
اجزاء الزمان امر عرضي لا حقيقي لان الزمان وكذا الحركة الدورية شيء واحد لا جزء لها الا بالفرض وبالجملة انه مندرج تحت
التقدم الرتبي العقلي كما في الاجناس والانواع واعلم انه وان اندفع هذا المنع لكن لم يوجد برهان على حصر التقدم في
الاقسام الخمسة وقد تكلف اثبته جماعة وذكروا ان التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا فان كان الاول فلا بد يوجب
ان يكون فيه توقف للمتأخر على المتقدم من غير عكس لئلا يلزم الدور والتوقف اما بحسب الذات بان لا يمكن ذات المتأخر
الا بذات المتقدم سواء فرض لها وجود ام لا وهو التقدم بالذات او بحسب الوجود بان يتوقف وجود المتأخر على
وجود المتقدم ... فانه فان اشترط وجود المتأخر مع ذلك نظرا بان العدم على وجود المتقدم هو التقدم الزماني

ولا هو المتقدم العلي وان كان الثاني فلا بد فيه من مبدأ يعتبر نسبة المتقدم والمتأخر فيه فان كان المبدأ المكان فلا هو المتقدم الشرفي ولا
هو المتقدم الرتبي ولقائل ان يقول ادراج المتقدم الزماني مطلقا تحت المتقدم الحقيقي ليس على ما ينبغي لان القسم الاول
من المتقدم الزماني وهو ان يتقدم المتقدم في زمان متقدم على زمان يقع فيه المتأخر ليس المتقدم فيه بالحقيقة للمتقدم بل لاجزاء
الزمان المفروضة واذا قيل موسى اقدم من عيسى فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالمتقدم الحقيقي بين الزمانيين
لا بين المتقدم اللهم الا ان يقال يجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم وخصوص من وجه وفيه تكلف لا يخفى عليهم وجهالة
في الحصر وهو ان المتقدم اما ان يتوقف هو والمتأخر عليه ام لا فان توقف فالمتقدم اما ان يكون علة للمتأخر او لا فالاول
المتقدم بالعلية والثاني المتقدم بالطبع وان لم يتوقف فتقدم المتقدم اما ان يكون بالنظر الى كمال له وهو المتقدم
بالشرف او لا فاما ان يكون تقدمه بالنظر الى مبدأ محدود ام لا فالاول المتقدم بالرتبة والثاني هو المتقدم بالزمان
وهو لا يفيد القطع لان القسم الاخير فيه من شك واعلم ان اطلاق لفظ المتقدم على المتقدم بالذات وبالعلية حقيقة
وعلى الثلاثة الباقية مجاز فان السبق المتقدم بالزمان يكون زمانه اقدم لا ذاته والمتقدم بالشرف مرجعه الى
المتقدم الزماني لان صاحب الفضيلة ربما كان مقدما في الشروع في الامور او الى المتقدم الرتبي لانه ربما يقدم في المراتب
والمتقدم بالرتبة مرجعه ايضا الى المتقدم الزماني لان المتقدم الرتبي معناه ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول
الى المتأخر الرتبي فعلى هذا اطلاق المتقدم والمتأخر على الخمسة ليس بالتواطؤ ولا بالتشكيك بل بمجرد الاشتراك في جواز
الاطلاق اللفظي   سبحان   من [illegible] فيما ومناه لو كان له شيء نقل بعضهم [illegible] احد [illegible] اجزاء المفروضة
للزمان بعضها متقدم على بعض فان اعتبر بين اجزاء الماضي يراد به ان كل جزء منه هو ابعد من الحال متقدم على ما هو اقرب
من الحال وان اعتبر بين اجزاء المستقبل يراد به ان كل جزء منه اقرب من الحال هو متقدم على ما هو ابعد منه وان اعتبر
بين الماضي والمستقبل فقال بعضهم متقدم على المستقبل نظرا الى ذاتيهما وقال الآخرون المستقبل متقدم نظرا الى عارضيهما
فان كل جزء من اجزاء الزمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فعروض المستقبل لكل جزء قبل عروض الماضي
وما يشبهها اقسام المتقدم بأسرها فاشتراكها في امر واحد هو ان المتقدم هو الذي لا يوجد للمتأخر المعنى المعتبر فيه التقدم
والتأخر الا وقد وجد للمتقدم معنى زائد من الذاتي كونه متبوعا وفي العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان
اكثر ولم يعرض للمتأخر مثله وكذا في الشرفي وما في المكاني وفي الرتبي قرب الوصول اليه من المبدأ وما عرفت من اقسام التقدم
والتأخر تعرف اقسام المعية ايضا لان المعيين قد يكونان معا في الزمان والمعارف بالكلية لا يصدق عليه المعية الزمانية
لكونه غير زماني وقد يكونان معا في الرتبة كنوعين اضافيين تحت جنس وقد يكونان معا بالتقدم بالشرف كعالمين
متساويين في العلم وقد يكونان معا في التقدم بالطبع كعدم جزء من حقيقة واحدة عليها وقد يكونان معا في التقدم بالعلية
لكن بالنسبة الى معلول مشخص كعدم النار على الحرارة الصادرة منها وعدم الحركة على الحرارة الصادرة منها والله اعلم
الموقف الرابع في الجواهر   فلما فرغ من موقف الاعراض شرع في موقف الجواهر وهو مشتمل على مقدمة و
مراصد اما المقدمة ففي تعريف الجواهر وتقسيمها اما تعريفه فقد علم في الموقف الثاني من تقسيم المعلوم انه يعرف عند الحكماء
بانه الموجود لا في موضوع وعند المتكلم هو المتحيز بالذات وقد علم ايضا من تعريف العرض في الموقف الثالث انه يعرف
عند الحكماء بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا التعريف اولى من تعريفهم المعلوم في التقسيم لانه لا يلزم

على

على ذلك كون الباري جوهرا اللهم الا ان يقولوا نعني بالموجود ما وجوده زائد على ماهيته ووجود الباري ليس زائدا على
ماهيته عندنا ويلزم ايضا ان لا تكون الجواهر الكلية جواهر لكونها موجودة في الموضوع اذا كانت في الاذهان اللهم الا
ان يقال [illegible] الحيثية وعنه مما موجود متحيز بالذات وعند ما لو وجد لكان [illegible] في نفسه واما تقسيمه فقال الحكماء — الحكماء
الجوهر ينقسم الى خمسة لانه ان كان محلا لجوهر آخر فهو الهيولى وان كان حالا فيه فهو الصورة والا فان كان مركبا منهما
فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التصرف والتدبير فهو النفس والا فهو العقل لان تعلقها بالجسم انما هو بالاتحاد وهذا
انما يتم لو انحصر جزء الجسم في الحال والمحل وهو ممنوع لجواز ان لا يكون حالا ولا محلا كما يقول به من يقول بتأليف الاجسام من الجواهر
الافراد وجاز حلول الجوهر في غيره وامتنع تركب غير الجسم من جزئين احدهما حال في الآخر والكل ممنوع عندنا ولم
ان لو نرد الحصر على وجه لا يرد عليه ما ذكرنا وهو ان يقال الجوهر اما ان يكون تمام ماهية الجسم او داخلا فيها او خارجا — ايضا
عنها والاول الجسم والثاني ان كان الجسم حاصلا معه بالقوة فهو الهيولى وان كان حاصلا معه بالفعل فهو الصورة والثالث
ان كان متعلقا بالجسم تعلق التصرف والتدبير فهو النفس والا فهو العقل وقال المتكلم الجوهر ينقسم على مثل الى منقسم
بالذات فان قبل القسمة فهو الجسم وان لم يقبل فهو الجوهر الفرد وهاهنا امران لا بد من التنبيه عليهما الاول ان الجسم
عند الجمهور ما يتألف من جوهرين الى المجموع الجوهرين وقال القاضي اذا تألف جوهران فكل منهما جسم لان كلا منهما مؤلف
وكل مؤلف جسم اما الصغرى فلان المؤلف ما قام به التأليف والتأليف عرض لا يجوز قيامه بجزئين على اصول فيكون التأليف
القائم بكل منهما غير القائم بالآخر فيكون كل منهما مؤلفا واما الكبرى فلما سيجيء في بحث الجسم وقد قال الآمدي النزاع فيه لفظي فان الم
[illegible] نزاع لفظي بل يمكن رده الى نزاع معنوي وذلك لان القاضي والجمهور متفقون على ان الجوهر الفرد معتبر
في مفهوم الجسم ثم اختلفوا في ان المعتبر الاتصال الحدي ايضا معتبر في مفهومه او هو الجسم بانه الطويل العريض
العميق كما سيجيء وقال القاضي الاتصال لا يدخل في مفهومه الثاني ان الجوهر الفرد لا شكل له وصار الجوهري الى انه لا بد
من تحرير محل النزاع فنقول الشكل هو هيئة احاطة حد واحد او حدود بالمقدار فما يحيط به حد واحد يسمى الكرة
وما يحيط به حدود يسمى المضلع والمراد بالحد نهاية الشيء ومقطعه اذا تمهد هذا فاعلم ان المتكلمين اتفقوا على ان الجوهر
الفرد لا شكل له ولو كان له مقدار وحظ من المساحة لانه لو كان له شكل لكان له نهاية والنهاية لا تعقل الا بالنسبة الى ذي نهاية
مدرك ثم اختلفوا في انه هل يشبه بعض الاشكال ام لا فقال القاضي لا يشبه شيئا من الاشكال لان الاشكال انما تحاذي الشكل
وما لا شكل له كيف يشابه غيره وقال غيره انه يشبه بعض الاشكال ثم قال بعضهم انه يشبه الكرة دون المضلع لان الكرة لا — حواشيه
تختلف اجزاؤه بخلاف المضلع فان اجزاءه مختلفة والشبيه بالمختلف مختلف وما كان مختلف الاجزاء فهو منقسم والجوهر
الفرد لا يتجزى ومنهم من قال انه يشبه المربع لانه يمكن تركيب الجسم من المربع بلا خلل او فرج بخلاف باقي الاشكال ومنهم من
قال انه يشبه المثلث اذ هو ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد مشكل
لانهم اتفقوا على ان له قدرا وحظا من المساحة فيكون له نهاية وحد يحيط به ذلك الحد لو كان واحدا يكون كرة والا
فيكون مضلعا وكل كرة ومضلع له شكل واجاب الآمدي بانا لا نسلم ان له نهاية اذا كان له حظ من المساحة سلمنا ذلك لكن لا نسلم
انه يلزم من كون ذي النهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كرة او مضلعا وذلك لان معنى احاطة النهاية بالشيء ان يبقى وراء الشيء
جزء لا يكون وراءه من اجزائه وهذا المعنى [illegible] الجوهر الفرد لا [illegible] الجوهر الفرد على [illegible]

محيط والآخر محاط المستلزم لانقسامه بمعنى كونه ذا ساعة على تقدير التسليم لا يكون هو تفسير النهاية ولا مستلزم من الانقسام
في الجهات من حيث انها نهايات لا تنقسم واما قوله انه يحط من المساحة فلعلهم لا يريدون انه محتاج اليها بل يريدون نقص مساحة
الجسم بحسب ابعاده بالجواهر الافراد فيه واسقاطها الا ان له مقدارا او مساحة يحيط بها النهاية والا فهو القول بانقسامه
وهما المرصد المرصد الاول في حقيقة الجسم وفيه اربع مقدمات الفصل الاول في حقيقته واجزائه اي اجزائه
وفيه ثلثة مقاصد المقصد الاول في حقيقة الجسم اختلفوا فيها على ثلثة مذاهب اما الحكماء فعرفوا الجسم بالاسم الذي على معنيين
احدهما طبيعي وهو الذي يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار وهو من الجواهر وعرفوه بانه
جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ثم قال الشريف الجرجاني والامكان ههنا هو الامكان العام ليتناول
ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك وما يكون حاصلا بالفعل لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام
العنصرية وما لا يكون حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة واما قال ان يفرض ليتناول ما لا طول فيه
بمعنى الطول الامتداد بل كالكرة او لا وجود خارجيا للخط فيها واما السطح فانه وان كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي
لوجوب التناهي لكنه ينفك عنه في الوجود الذهني وليس لازما لماهيته ولذا كان من تصور جسما غير متناه فقد تصور
جسما ومجردا له عن حقيقته لكن تصوره لم يتعمد وليس كذلك الزاوية القائمة هي الكائنة من اقسام خط مستقيم
على خط مستقيم عمودا عليه ولا يميل الى احد الجانبين هكذا ⊥ فان مال الى احدهما كانت احدى
الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى الكبرى وتسمى المنفرجة هكذا والمعنى انه يمكن بالامكان العام
ان يفرض فيه بعد كيف اتفق وهو الطول ثم يفرض فيه بعد آخر كيف كان مقاطعا للاول على زاوية قائمة وهو العرض
ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطعا لهما على زاوية قائمة ايضا وهو العمق وهذا المعنى لا يكون الا واحدا وهذا بخلاف السطح فانه
يمكن ان يتقاطع فيه ابعاد ثلثة واكثر على زوايا غير قائمة هكذا واما على زوايا قائمة فلا يمكن ان يتقاطع
فيه ابعاد ثلثة سوى بعدين فقط هكذا + وما يظهر من ظاهر هذا الكلام ان القيد المذكور اعني قائمة لاخراج
السطح لانه يصدق عليه هذا التعريف فنبه على انه خطأ فان السطح عرض يخرج بالجوهر ففائدة القيد تحقيق
ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة لا يكون الا كذلك واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع لوجهين
الاول ان الهيولى الاولى يصدق عليها انه يصح فرض الابعاد الثلثة فيها بواسطة الصورة الجسمية وفرض الابعاد الثلثة
فيها بواسطة الصورة الجسمية اخص من صحة فرض الابعاد الثلثة فيها مطلقا ومتى صدق الاخص صدق الاعم مع
انها ليست بجسم واجيب عنه بان الهيولى فيها قبول هذه الابعاد بل فيها قبول الجسمية ثم انها بعد حصول
الجسمية فيها يحصل قبول الابعاد فقبول الابعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولى قال الامام الرازي فيه نظر لان خصوص الهيولى
هو الجزء الذي به يحصل القبول وخصوص الصورة هو الجزء الذي به يحصل الحصول والوجود فالصورة ليست قابلة
والاجزاء القابل للابعاد والحكماء على ان الصورة ليست مبدأ القبول والامكان بل هي مبدأ الحصول والفعل فالاولى
ان يقال المراد بالامكان هو الامكان العرفي فيخرج عنه الهيولى الثاني ان الوهم يصدق عليه انه يصح فرض الابعاد
الثلثة فيه وذلك يسمى الابعاد المفروضة جسما تعليميا والجواب ان المراد صحة الابعاد الثلثة الخارجية فيه لا مطلقا
فان ارادوا المرتبط بما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم منه الا ما يكون قابلا لها في الوجود الخارجي ثم اعترض على

كونه

كونه حدا على تقدير صحته بوجهين الاول انه لو كان هذا التعريف حدا له لكان الجوهر جنسا لما تحته واللازم باطل و
امتناع الانواع المندرجة تحته بعضها عن بعض يكون بفصل لا محالة وذلك الفصل ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض
وهو محال وان كان جوهرا فالغرض ان الجوهر جنس للجواهر فيكون جنسا لهذا الجوهر ايضا فيحتاج الى فصل وينقل الكلام اليه
فيلزم اما تقوم الجوهر بالعرض وهو محال او التسلسل في الفصول وهو ايضا محال ولئن امتنع ذلك للانواع الجوهرية لامتناع
ذلك ما لا امتناع فيه فصلا وقد عرفت مثله في بحث كون الوجود عينا واستدل على ان الجوهر ليس جنسا لما تحته بان حقيقته
هو الموجود لا في موضوع فمفهومه الموجود والآخر لا في موضوع فلو كان جنسا لما تحته لكان الوجود داخلا في
الانواع المندرجة تحته وهو لا يصلح ان يكون الا ان اما الموجود فلما تبين كون الوجود زائدا ولانه من المعقولات الثانية
كما ذكرنا فكيف يكون داخلا في الماهيات الحقيقية واما لا في موضوع فلانه عدمي وامتناع تركب الموجود من المعدوم واجيب عن
هذا الاستدلال بانا لا نم ان حقيقة الجوهر هذا بل هذا لازم له سلمنا ذلك لكن كون الشيء من المعقولات الثانية لا يمنع جنسيته
او كل جنس كذلك سلمنا ذلك لكن لا يلزم كون الشيء عدميا او اخبر عنه بامر عدمي لجواز صدق الصفات العدمية على الموجود
الثاني انه لو كان حدا لكان امكان فرض الابعاد او قابليتها على احتمال العبارات فصلا له واللازم باطل لانها عدمية
فلا يصلح ان يكونا فصلين للجسم وانما قلنا انهما عدميان اذ لو كانا وجوديين لكانا عرضين فيكونان من النسب ويلزم من
كونهما عرضين احتياج محلهما الى قابلية اخرى وتسلسل وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض لا يقال المحال هو التسلسل
في المؤثرات وهذا تسلسل في الآثار لان النسبة معلول المنتسبين لانا نقول هذا النوع من التسلسل وهو كون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين محال باتفاق المتكلمين والحكماء واجاب عن هذا الاعتراض الفاضل نصير الدين الطوسي بان فصل الجسم
هو القابل للابعاد والمحمول عليه وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد لا القابلية لانها لا تحمل على الجسم وهي مغايرة له
فلا يلزم من ابطال كون القابلية فصلا ابطال كون القابل فصلا واجاب المحقق عن الاعتراض بما يتوقف على تحقيق
ما ذكره من كون الفصل علة للجنس وهو ان الجنس والفصل امران مبهمان وانما يتحصل بالفصل فهو علة له بحسب العقل
لا انه علة في الخارج وليس بينهما تمايز في الخارج ولو لا لما امكن حمل احدهما على الآخر فان المقدار ليس امرا معينا تقرر
تارة كونه خطا وتارة كونه سطحا بل ليس في الخارج الا مقدار هو الخط ومقدار هو السطح ثم المقدار مبهم في العقل يحتاج
في تحصيله الى ان يكون احد هذه الخاصة يقترن به لم يحصل له الصورة الخطية والسطحية اذا تقرر هذا فنقول بجواب الاعتراض
الاول كون فصل الجسم جوهرا او له يحتاج الى فصل آخر وتسلسل فلا لانا نقول ان المحتاج الى الفصل هو الامر المبهم والفصل
ليس مبهما فيحصل ولا يكون للفصل فصل آخر بل معنى الفصل هو تحصيل صورة المبهم نوعا معينا او مجازا انه عرض
قوله فيتقوم الجوهر بالعرض قلنا لا امتناع فيه اذ ليس مفهوم الفصل مفهوم العرض لكن خصوصيته للامر الذي هو
قابل اي امر يكون مبدأ الاثر خاص كما ان الجسم امر يكون مبدأ للآثار المشتركة ولا امتناع في ان يحصل نوع من الجوهر
بما يكون مبدأ لعرض خاص ونقول عن الاعتراض الثاني لا امتناع في كون فصل الجسم عدميا او يجوز ان يكون محصلا
في العقل مقصودا امر عدمي على انه لا يلزم من التعبير عن الشيء بامر سلبي كونه عدميا كما عرفت مرارا واما انه يسمى جسما
تعليميا وهو من الاعراض ويبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن عوارض المقدار منسوبة الى التعليم

فانهم كانوا يعتدون بها في تعاليمهم لانها اسهل لكونها من العلوم المتسقة المنتظمة التي لا يقع فيها الغلط ولا انسب في
التعليم التدريجي من الاسهل الى الاصعب ولان دلائلها يقينية لان مقدماتها من الشكل الاول او القياس الاستثنائي
المتصل وقادتها تنتهي الى المحسوسات فالمناسب في التعليم تقديمها لتعتاد النفس بمثل ذلك لا يعتمدون على التقدم وعرفوه
بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وتقييد الزوايا بالقائمة هنا للاحتراز عن السطح فانه ايضا كم
قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا لا على قوائم بخلافه في تعريف الجسم الطبيعي فانه ليس للاحتراز عن السطح لان الجوهر
لا يتناوله كما عرفت بل لبيان ان ما بعد الجوهر خاصة للجسم اذ اقيد بالقيد المذكور فكم ينبغي ان يعلم انه ليس خاصة للجسم
الطبيعي بل للجسم المطلق اعم من ان يكون طبيعيا او تعليميا فلهذا يمكن جعلها رسما او حدا بان يقال الجسم هو
القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة وعبارة الطبيعي والتعليمي بكونه جوهرا والتعليمي عنه بكونه كما على
مذهب الحكماء واما عندنا فهو له تجزء الطول العرض العمق فان الحكماء هذا فاسد من وجهين الاول ان الابعاد الثلثة ليست
داخلة في حقيقة الجسم والا لما كانت الكرة المصمتة والجسم الغير المسامي جسما لعدم الخط والسطح فلا يكون الحد جامعا
الثاني ان الجسم ليس جسما بما فيه من الامتدادات بالفعل الا انا لو اخذنا قطعة من الشمع جعلنا طولها مثلا شبرا وعرضها شبرا
وعمقها اصبعين ثم جعلناها على غير هذا الشكل بان جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعا او غير ذلك فان كل واحد
من هذه الابعاد تعرض ويزول والجسم مع ذلك بعينه باق فليست هذه مقومة للجسم بل عارضة له سواء كانت لازمة له
او لا او مفارقة كما في الشمع المحمول بها فلا تجوز تحدده بها اجاب الشيخ عن الوجه الثاني بانها ما تزداد اذا كان الجسم مركبا
من الهيولى والصورة فالمقدار يكون عارضا له كما هو رأيهم اما اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فلا يكون المقدار زائدا على
الجسمية كما هو رأي المتكلم فلا تزداد ولا تلزم على هذا زوال مقدار وحدوث آخر بل انتقال الاجزاء من طول الى عرض وعن
الوجه الاول بان المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما في تعريف الحكماء وكما يقال الجسم هو المنقسم والمراد انه
يمكن ان يفرض فيه الانقسام قال بعض المتاخرين من الحكماء لا يصح رسم الجسم بهذا ايضا لانه يجب ذكر الجوهر فيه لتمايز
الجسم التعليمي ولان هذه الخاصة ليست لازمة بل مفارقة والرسم انما يكون بالخواص اللازمة ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم وجود
الجسم التعليمي عندنا وبان مطلق الابعاد لازم وان لم يكن خصوصياتها لازمة اذا عرفت هذا فاعلم ان المعتزلة اختلفوا في
اقل ما تركب منه الجسم بناء على انه الطويل العريض العميق فذهب الى انه ثمانية جواهر لا وهو ما تركب منه الجسم ثمانية
اجزاء وان هذا اقل ما يكون منه الطول والعرض والعمق فيوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبيهما فيحصل العرض
واربعة فوقها فيحصل العمق وذهب ابو الهذيل العلاف الى ان اقل ما تركب منه الجسم ستة اجزاء بان يوضع ثلثة على ثلثة
وهذه المذاهب كلها مردودة لامكان وجود الطول والعرض والعمق من اربعة اجزاء بان يوضع ثلثة وواحد على ملتقاها
وهذا هو المسمى بالمكعب واما عند اصحابنا فالجسم هو المؤلف فالمركب من جوهرين او ثلثة جسم عندنا وليس بجسم عندهم
ولا جوهر فرد وبالجملة فالنزاع في اطلاق اسم الجسم على المعاني التي ذكرها والاصطلاح فيرجع النزاع الى التسمية
والاولى منها ما كان موافقا للوضع اللغوي وهو مذهب اصحابنا لان الجسم في اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف لان
العرب اذا ارادوا تفضيل شخص على شخص في التأليف وكثرة الاجزاء قالوا فلان اجسم من فلان اي اكثر ضخامة

وعبالة وبالتأليف اجزاء ولا يقصد في ذلك التفضيل في العلم والقدرة وفي شيء من الصفات العرضية ما عدا التأليف واذا
كانت لفظة اجسم دالة على التفاضل في التركيب والتأليف وكانت ماخوذة من الجسم فاصل ذلك اللفظ يدل على اصل ذلك
المعنى الذي وقع به الاشتراك بين الفاضل والمفضول وهو التأليف والتركيب فيثبت ان الجسم لغة هو المؤلف لا يقال ما ذكرتموه
مبني على صحة قولهم اجسم لغة وقد سئل ابو زيد عنه فقال لا اعرفه سلمنا صحته لغة لكن لفظة افعل قد ترد لغير جهة التأليف
والتفضيل ومنه قوله تعالى وهو اهون عليه اي هين سلمنا انه للتفضيل لكن لا نم ان لفظة اجسم للتفضيل في التأليف وكثرة الاجزاء
كيف ولو كان كذلك لصح ان يقال فيما كان اكثر تأليفا وتركيبا من الجمادات بالنسبة الى غيره انه اجسم منه حسب ما يقال في
الحيوانات فلا يقال الجبل اجسم من الحجر ولئن سلمنا صحته ووروده في الجمادات لكن لا نم وروده للتفاضل في كثرة التأليف بل للتفاضل
في عظم الشكل والمقدار وانبساط الابعاد واذا كانت اجزاء الاصبع اقل من اجزاء بها عود وهو في الصغر امر بالتساوي ولهذا يقال
للخشبة الطويلة العريضة التي هي اعظم في نظر العين من قطعة الرصاص انها اجسم منها بل من القطعة وان كانت اجزاء الخشبة وبالنها
اقل ولا يقال انه يكون القطعة اجسم وان كانت اجزاؤها وبالنها اكثر لانا نقول الجواب عن الاول انه قد اشتهر من العرب فلان جسيم
والمراد به المبالغة في التأليف ونقله غير معروف ما ابو زيد لعدم العلم اجسم لا يدل على عدمه في نفسه وعن الثاني بانا لا ندعي ان لفظة
افعل للمبالغة مطلقا بل اذا وردت مقترنة بمعنى وما ذكرتم كذلك بخلاف ما ذكرتموه وعن الثالث بان المنقول لا يجب اطراده فلا
بعد من السلم بجواز ان يختص اللفظ ببعض مسمياته عرفا كالدابة وعن الرابع بان اطلاق الاجسم على الخشبة لا يصح ولو سلم فالتأليف
الخشبة اكثر وذلك يظهر بالنظر الى مقصود اللغويين كان المطلوب تخطئتهم كيف ولو صح ان التفاضل راجع الى العرض للزم
بالجسم ان يقال بالتأليف الخشبة واجزاؤها اكثر وان كان اخف هذا وقال الصالحي من المعتزلة هو القائم بنفسه و
قال بعض الكرامية هو الموجود وقال هشام هو الشيء ونسب بعض الملاحدة بالجوهر الفرد والواجب تعالى وليس مشابهته للوضع
اللغوي ويشعر لاجل ان بالعرض ايضا لانه موجود وشيء لقوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر المراد به تحريمهم وتبديلهم
وليس بجسم الفصل المقصد الثاني في بيان ما قاله بعضهم في حده وتحصيل القول فيه قال النظام وضرار النجار
من المعتزلة ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة او برودة ورطوبة او يبوسة وهذا باطل لان الجسم يقوم
بنفسه لكونه والعرض لا يقوم بنفسه ولو كان جوهرا فلا يكون الجسم عرضا ولهذا انهم يقولون ان الاعراض اذا اجتمعت تقوم بنفسها
ويصير ان كان كل منها لا يقوم بنفسه فصار جوهرا لان الجواهر من حيث هي متجانسة متماثلة والاجسام ليست كذلك بل
مختلفة قلنا الصغرى ممنوعة اذ الجواهر من حيث هي عندنا مختلفة بذواتها وان اشتركت في القيام بنفسها او في مقابلة الحجم
اذ لو كانت متجانسة لكان العرض واحدا في حقيقتها والعرض لا يبقى زمانين فينبغي ان لا يبقى الجواهر ايضا زمانين وليس كذلك
فانها باقية كما سيأتي ويمكن ان يستدل بهذا على ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة سلمنا صحة القياس لكن ينتجه ان الجواهر من حيث
هي هي ليست اجساما وهذا ليس هو المدعى اذ مدعاكم ان الجسم نفس مجموع الاعراض المجتمعة ولا يسلم فاله الجواز ان يكون
ماهية الجسم الجواهر مع الاعراض اللاحقة واعلم ان الدليل والجواب انما هو لمذهب المستدل والمجيب لا لمذهب النظام
والنجار لان الجواهر ان تركب من الاعراض المختلفة المختلفة ولم يركب من الاعراض المتجانسة متجانسة فالقول بان الجواهر
من حيث هي متجانسة ينافي مذهبهما لا يناسبه واذا الحق ان ما يكون تجانس الجواهر بالانم ان الجواهر متجانسة بل هي
مختلفة لانها مذهبهما فلهذا ذكرنا ما هو الحق في الجواب وقال من قال بتجانس الجواهر لا يحصل له عن جعل الاعراض داخلة

في جميع الجسم المحسوس يخالف الأجسام معروفة فتلك مما يدل على أن الجواهر من حيث هي ليست جسماً ويعكس
إلى أن الجسم ليس الجواهر من حيث هي ونحن قائلون به لأنه عندنا عبارة عن الجواهر مع الأعراض ولا يدل على أن الجسم هو
الأعراض مجردة فالدليل عليكم لا لكم فإن قلت إذا علمنا إذ مذهبنا أن الجسم عبارة عن الجواهر مستندة بالأعراض فإنا إذا قدرنا
انتفاء الجواهر امتنع معه تقدير العرض ولو قدرنا انتفاء الأعراض امتنع معها تقدير الجوهر وذلك دليل الاتحاد قلنا فإذا كونه
قلنا إنه يدل على التلازم بين الجواهر والأعراض وليس فيه ما يدل على الاتحاد إنه مستقيم بالجسم الواحد من الأعراض
التي هي الأكوان فإنه ملازم للجوهر بحيث لا انفكاك لأحدهما عن الآخر ولا يدل ذلك على أن الكون هو الجوهر والجوهر هو الكون
المقصد الجسم إما أن يكون مركباً أو لم يكن جزؤه مساوياً لكله في الحقيقة والأول هو المركب من الأجزاء ولا يعاض
منكر الأجزاء إما محلها العضو فيتولد منه الحيوان أو مشابه العضو كالسرير وإما أن يكون بسيطاً أي كان جزؤه مساوياً
لكله في الجسمية كالماء الواحد والهواء وقد اختلفوا فيه بحسب المذاهب المقولة فيه أن قال إن الجسم على هذا التقدير
قابل للانقسامات بل الانقسامات الممكنة إما أن تكون حاصلة بالفعل أو لا تكون وعلى التقديرين فإما أن تكون متناهية
أو غير متناهية فحصل أربعة من هذا التقسيم أربعة أقسام لا مزيد عليها الأول أن يقال الأجزاء بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين
وهو القول بتركبه من الأجزاء التي لا تتجزى إذ لو كانت منقسمة لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل وحاصل القول
كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل يلزمه نظر والعكس كل ما ليس بحاصل بالفعل فليس بممكن قالوا تلك الأجزاء لا تقبل
الانقسام لا قطعاً لصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا وهماً للعجز عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضاً لاستلزامه خلاف المقدر
الثاني أن يقال إن الأجسام مؤلفة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية في العدد وهو قول النظام الثالث أن يقال الانقسامات
الممكنة في الأجسام البسيطة غير حاصلة بالفعل بل بالقوة وهي غير متناهية وهو مذهب أبي الحسين محمد الشهرستاني صاحب كتاب
الملل والنحل الرابع أن يقال الانقسامات الممكنة غير حاصلة بالفعل بل بالقوة مع أنها غير متناهية أي لا تنتهي إلى حد لا يمكن
بعده ذكر قابل الانقسام كما يقول في مقدورات الله ومعلوماته وهو مذهب جمهور الحكماء فإنهم قالوا الجسم البسيط في نفسه
واحد كما هو عند الحس وليس فيه شيء من المفاصل والمفاصل أصلاً لكنه قابل للتقطيع والتكسير وكل ما كان بالقوة فإنه
لا يخرج إلى الفعل إلا بسبب من الأسباب الموجبة للكسر والقطع واختلاف الأعراض إما مضافاً كاختلاف محاذاتين أو مماستين
أو غير مضاف كالبلقة والبوع ووعائية بوع اختصاص طرف من الجسم عن طرف فإنه ومتى لم يتعقب هذه الأسباب
كان في نفسه واحداً كما هو عند الحس واعلم أنهم اتفقوا على أن القسمة الوهمية حاصلة أبداً إلا أن الاشكال فيه قد اختلفوا فيها
فزعم بعضهم أن الجسم ينتهي في الانحلال إلى أجزاء صلبة غير قابلة للتقطيع والتكسير وهو مذهب ديمقراطيس وقال الباقون
يقبل الانقسام حاصلاً أبداً إلى أن يمتنع عنه مانع كان الأفلاك المقصد أعلم أن معرفة المعاد فرع معرفة النفس
والحال أو معرفة النفس فرع معرفة الجوهر الفرد وهذا احتجنا إلى إثباته والكلام فيه نوعان النوع الأول أن يقال لولا
أن كل ما يقبل القسمة فإنه لابد أن يكون منقسماً بالفعل إلى ما لم تكن الانقسامات متناهية أما الأول فلوجوه الأول
أن القابل للقسمة لو لم يكن منقسماً بالفعل لكان واحداً في نفسه كما هو عند الحس ولو كان واحداً في نفسه لزم انعدام الوحدة
واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلأن الوحدة جزء ماهيته وليست نفس الجسم ولا أمر لوازمه ولا لازم من لوازم الوحدة
بالانقسام لو بقاء الجسم فلا يكون ذلك انقساماً للجسم بل إعداماً له فيكون من عوارضه المحالة فيكون قابله قابل القسمة

التأليف

وانقسام الجسم لا يوجب انعدام المحال فضرورة أن المحال في الاخر بحسب فرض المحال والاخر واما بطلان اللازم فلانه لا معنى للوحدة
لا كون الشيء غير منقسم أجاب الحكماء عنه بأنا نختار أنها من لوازم الجسم وكلام أن يعني الوحدة لم يبق الجسم عندنا الانقسام
إعدام الجسم الأول وإيجاد الحاصل من الانقسام بعد ذلك ونختار أنها من عوارضه ولا يلزم في انقسام محلها انعدامها لا ذلك
إنما يلزم لو كان قيامها بالجسم على نعت السريان بأن يقوم جزء منها بجزء المحل وجزء آخر منها بجزء آخر منه وهو ممنوع وقد
عرفت هوا به في بحث العدد الثاني أن القابل للانقسام لو لم يكن منقسماً بالفعل بل كان واحداً في نفسه لكان التفريق إعداماً
والثاني باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فلأن التفريق إعدام الهوية وإحداث الهويتين ولأنه إن كانت الهويتان موجودتين
قبل القسمة يلزم أن لا يكون الجسم واحداً في نفسه بل منقسماً بالفعل وهو خلاف المفروض وإن لم يكونا موجودتين قبل القسمة
لزم أن لا يكون الجسم واحداً في نفسه بل منقسماً بالفعل وهو خلاف المفروض بل كان الجسم قبل القسمة هوية ثم صارت هويتين بعد
لزم أن يكون الشيء المعين تارة هو هو وتارة هو شيء وتعدد الواحد كاتحاد الاثنين المتعدد باطل بالضرورة أما بطلان الثاني فلأنه
لولاه للزم أن يكون شق البعوض بإبرة للبحر المحيط إعداماً لذلك البحر وإيجاد البحرين آخرين وهو ضروري البطلان أجاب الحكماء
بأن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة فإن عندنا الجسم الواحد إذا انقسم فقد بطل ذلك الجسم الواحد الذي كان
موجوداً قبل طريان الانفصال وحدث جسمان آخران ثم إذا ضم أحدهما إلى الآخر مرة أخرى بطل الجسمان الأولان وحدث
جسم آخر غاية ما في الباب أنه استبعاد ولا يلزم منه الاستحالة قال المتكلمون نحن نحرر الدعوى ونقول هكذا الجسم قابل للانفصال ولا انفصال
عليه إما أن يكون مادته واحدة أو متعددة فإن كان الأول فإن بقيت بعد الانفصال واحدة كما كانت يلزم كون أحد الجسمين
عين الآخر لكونهما واحداً غير فرد إذ تجاوزها في المادة والصورة وإن لم يلزم اسلامه أنهما عرضا حلولاً صورتين
من نوع واحد في مادة واحدة ولا كانت صورة أحد الجسمين غير صورة الآخر وهو تناقض لامتناع اجتماع المثلين وتداخل
المتعدد وإن لم يبق الانفصال واحدة بل يتعدد بعد القسمة يلزم عدم تلك المادة وحدوث مادتين أخريين فيكون التفريق
إعداماً للجسم بالكلية صورة وإعداماً لمادته وصورته وذكر فيما بأنه العقل والحس وإن كان الثاني وهو أن يكون مادة الجسم
قبل الانفصال متعددة ولا شك أن تعددها مستلزم لتعدد الجسمية الحالة فيها فلا يكون الجسم واحداً في نفسه وهو إبطال مذهب
الحكماء بأنا نختار أنها باقية بعد القسمة على الوحدة وصورة أحد الجسمين غير صورة الآخر وقولكم يلزم اجتماع المثلين قلنا
إنما يلزم لو لم يكن محل إحدى الصورتين جزءاً من المادة الواحدة غير محل الصورة الأخرى وهو ممنوع فإن المادة عندنا واحدة
بعد الانفصال لكن محل إحدى الصورتين منها غير محل الصورة الأخرى سلمناه لكن لا نسلم كون التفريق إعداماً بالكلية سلمنا ذلك
لكن لا نسلم امتناعه ودعوى الضرورة في استحالته غير مسموعة الثالث لو لم يكن قابل الانقسام منقسماً بالفعل بل واحداً
في نفسه فالانقسامات غير متناهية لم يتصور مفاصل الأجزاء بالفعل واللازم باطل فكذا الملزوم أما الملازمة فلأنه إذا كان
واحداً قابلاً للانقسامات غير متناهية على ما هو مذهب الحكماء وعند المتناهي لا يتصور له نصف ولا سائر المفاصل من الثلث
والربع وغيرها وليس نصف المتناهي بسبب ان غير المتناهي ولا إلى المتناهي بالمساواة وعدمها فلا يكون له مقطع معين وأما بطلان
اللازم فلأن مقطع النصف معين من الجسم بالحس وكذا سائر المقاطع الإمكان المقاطع ليست متعينة بالفعل بل قابل للتعيين
لأنا نقول هذا المنع لا يضرنا لأنا نقول الأجزاء متمايزة بحسب قابلية المقاطع ولو كانت غير متناهية لم يمكن كذلك وهذا أن
الدليلان إنما ينفيان قول الحكماء وأجاب الحكماء عن هذا بمنع الملازمة وقالوا هذا إنما يلزم لو كان الجسم منقسماً إلى غير النهاية

بالفعل اما اذا كان قابلا له فلا واما الثاني فهو ان يكون الاجزاء ولو لم تكن الاجزاء متناهية بالفعل لا كما هو مذهب النظام
فلانها لو كانت غير متناهية لكانت المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية ولو كان كذلك لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن
قطع الكل الا بعد قطع النصف ولا يمكن قطع النصف الا بعد قطع نصف النصف وهكذا الى غير النهاية فلا يمكن قطعها في
زمان متناه لان الزمان والمسافة منطبق كل منهما على الاخر والمنطبقان يجب اتحادهما في التناهي وعدمه وايضا لو كان
المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لامتنع ان يلحق السريع البطيء اذ لا يوسط بينهما مسافة ما الا يكون من اجزاء غير متناهية
فلا يمكن قطعها في زمان متناه واعلم ان [illegible] الخلاف لا [illegible] هذا الدليل على النظام اذ مذهب النظام ما هو ابعد من مقالته
الاول والظاهر مجاحدة العقل فانه قال بان المتحرك حال قطع المسافة لا يماس جميع اجزائها او ابعاضها بل يماس بعض الاجزاء [illegible]
بطفرة [illegible] وقال القول بالطفرة وان كان بعيدا جدا الا ان القول بثبات الجوهر الفرد يلزم عليه تفكك حجر الرحى ذكره
فاذا اختار [illegible] الالزام هذا المستبعد علم [illegible] الالزام [illegible] هذا المستبعد واستدل على صحة القول بالطفرة فانا اذا فرضنا
بئرا طولها مائة ذراع [illegible] وسط البئر خشبة [illegible] حبل [illegible] طوله خمسون ذراعا وطرفه الاخر [illegible] الى اسفل
البئر [illegible] ولو شد [illegible] طرف [illegible] وفرضنا حبلا طوله خمسون ذراعا في طرفه كلاب لم يصل الماء من اعلى البئر الى حد الخشبة
فاذا وضع الكلاب في طرف الحبل [illegible] وجذب فانه يصير الكلاب والدلو معا الى راس البئر على ما هو المشاهد
ولا شك ان الدلو قد قطع مائة ذراع والكلاب خمسين ذراعا مع اتحاد الحركة والمتحرك فليس ذلك الا ان الدلو قطع البعض بالمماسة
وطفر في البعض وهذا القول لا يجدي نفعا اما اولا فلانا ندعي ان قطع المسافة المركبة من اجزاء غير متناهية في زمان متناه
[illegible] سواء جعل القول بالطفرة او لم يجعل لان الطفرة لا بد لها ان تتضمن كون الطافر محاذيا للاجزاء المطفورة والزمان
الذي يقطع فيه البعض بالمماسة غير الزمان الذي يحاذي فيه الاجزاء المطفورة ~~والزمان الذي يقطع فيه البعض بالمماسة~~ فيلزم
ايضا ان لا يمكن قطعها الا في الزمان الغير المتناهي وانه محال وما ذكره من الصورة [illegible] حركة الدلو [illegible] اسرع من حركة الكلاب
بالطفرة [illegible] بواسطة حركة الكلاب يحصل للدلو حركتان احدهما على الكلاب والاخرى الى فم البئر [illegible] مساوية
لحركة الكلاب واما ثانيا فلانا [illegible] لا يصح [illegible] على المسافة [illegible] فانه يحصل هناك خط
[illegible] اسود [illegible] المتحرك [illegible] جميع اجزاء المسافة ولم يطفر بعضها فان قال لا يجب ان يقال انه يحصل السواد
في بعض اجزاء المسافة بسبب حصول المماسة ولم يحصل في الباقي بسبب الطفرة [illegible] اختلط بعضها بالبعض
ولا يدرك الحس [illegible] فلا جرم يرى الكل اسود [illegible] القول بالطفرة [illegible] الاجزاء التي صارت محسوسة واسود متناهية
والاجزاء التي وقعت الطفرة عليها [illegible] غير متناهية [illegible] الاجزاء الكثيرة
والحس [illegible] وان [illegible] على بعض الاجزاء لكن لا شك انه يحرك [illegible] فلم يكن متناهيا
[illegible] جسم [illegible] مساوي [illegible] وهو خلاف مذهبه [illegible] الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل يلزم حصر
ما لا يتناهى بين حاصرين [illegible] والعدد [illegible] فان [illegible]
[illegible] غير متناهية [illegible] بين حاصرين واما بطلان اللازم فظ
الثالث ان الجسم المتناهي الحجم لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية لان غير المتناهي لا بد ان يوجد فيه الواحد والمثنى
[illegible] الاجزاء [illegible] فان لم [illegible] مقدارها على مقدار واحد [illegible] او لم يزد [illegible]

التالف

التالف من جميع الجهات فهو [illegible] كل جهة فهو جسم مؤلف من اجزاء متناهية العدد وبعض الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء
غير متناهية وقد كان كل جسم مؤلف من اجزاء غير متناهية هف وبهذا يبطل مذهبهم [illegible] هذا الجسم الذي الفناه نسبته
الى الجسم المتناهي الحجم الذي اجزاؤه غير متناهية وفيه البحث نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء [illegible] الاجزاء
نسبة العدد الى العدد والمتناهي لا نسبة له الى غير المتناهي فليس اجزاء ذلك الجسم غير متناهية وهو المط ولما [illegible] بالجوهر
الفرد لا يوجد بانفراده وكل ما يوجد فهو مركب من اجزاء غير متناهية النوع الثاني في [illegible] الجوهر الفرد ابتداء وبيان تركب
الجسم من الجواهر الافراد والذي يدل عليه وجوه الاول ان النقطة موجودة ذو وضع لا ينقسم ومتى كان الامر كذلك لزم القول بالجوهر
الفرد اما المقدمة الاولى فمتفق عليها بين جمهور الفلاسفة [illegible] انها مشتمل [illegible] القيد الاول انها موجودة والدليل عليه ان الخط
اما ان يلقى خطا اخر بالنقطة كما ان السطح اما ان يلقى سطحا اخر بالخط والجسم اما ان يماس جسما اخر بالسطح وما به يماس شيء غيره لا بد ان يكون
موجودا لامتناع حصول المماسة بالامر العدمي وبهذا ظهر فساد قول من يقول النقطة لا وجود لها الا في الوهم لانا نقول الملاقاة
[illegible] في الاعيان [illegible] الملاقاة اذا حصلت على النقطة وجب كون النقطة موجودة في الاعيان والقيد الثاني انها ذات وضع والمراد
منه انه يمكن الاشارة الحسية اليها والعلم الضروري حاصل بان طرف الخط يمكن الاشارة الحسية اليه والقيد الثالث انها لا تقبل
القسمة والدليل عليه ان النقطة طرف الخط وهو لا ينقسم ولانها ان انقسم في جهة واحدة كان خطا او في جهتين كان سطحا او في جهات
كان جسما فلم يكن طرفا للخط بل نفسه او قسما منه [illegible] طرف الخط ان كان منقسما حصل فيه نصفان [illegible] ولا يكون كل من النصفين
طرفا للخط بل طرف [illegible] الخط هو النصف [illegible] طرفا للخط [illegible] ان كان ذلك النصف منقسما عاد الكلام
فيه وان لم يكن منقسما فهو المط اما المقدمة الثانية فلان ذلك الشيء الذي هو موجود ذو وضع غير منقسم لا يكون مجردا
ولا جسما بل اما عرضا او جوهرا فردا والاول بط فتعين الثاني وهو المط واما بطلان الاول فلانه لو كان عرضا لا بد له من محل
وذلك المحل اما ان يكون منقسما وهو بط لان الحال في المنقسم منقسم فيلزم كون النقطة منقسمة وقد بينا استحالته او غير منقسم
فيعود الكلام فيه فاما ان يذهب الحكم الى غير النهاية وهو محال او ينتهي الى محل قائم بنفسه غير قابل للقسمة وذلك هو الجوهر الفرد
اجاب الحكماء عنه بان النقطة عرض [illegible] ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها وانما يلزم ذلك لو كان الحلول على وجه السريان
[illegible] هيا
فلان [illegible] ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى وكلما كان كذلك كان الجسم مركبا من جواهر افراد فيلزم القول بالجوهر الفرد اما
انها مركبة من اجزاء لا تتجزى فلان الجسم لم يكن متحركا ثم صار متحركا فلو لم يحدث في الجسم حال كونه متحركا امر هي حالة الحركة لما كان
[illegible] الحركة [illegible] غير متحرك [illegible] حال الحركة غير متحرك [illegible] الحركة امر موجود ثم نقول لا جائز
ان يحصل شيء منها في الحال اذ لم يحصل في الحال بطل [illegible] استحالة حصول الماضي والمستقبل لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان
كان حاضرا والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في زمان سيحضر فلو امتنع ان يوجد في الحال شيء من اجزاء الحركة لامتنع ان يصير ماضيا
او يكون مستقبلا [illegible] الحركة [illegible] وجود [illegible] الحركة الحاضرة موجودة ثم نقول ذلك الحاضر اما ان يكون [illegible]
فيه [illegible] احدهما قبل الاخر [illegible] حصول النصف الاول منه لا يكون النصف الثاني منه موجودا
وعند [illegible] النصف الثاني [illegible] النصف الاول منه [illegible] لا يكون الحاضر [illegible] حاضرا بل يكون الحاضر احد نصفيه
[illegible] بعد التقسيم المذكور في ذلك النصف واي جزء [illegible] كان منقسما الى قسم يكون احد نصفيه سابقا على الاخر

فانه يمتنع ان يكون مماسه موجودا ممكن بعكس الصغر الى ما يكون مماسه موجودا فانه لا يكون قابلا للقسمة المذكورة وبعد
ان الجزء الحاضر من الحركة غير قابل للقسمة ولا يشك انه عند انقضاء هذا الجزء الحاضر لا بد ان يحصل شيء اخر يكون هو ايضا
عند حصوله غير منقسم وكذا القول في الثالث والرابع الى ان ينتهي الحركة اذ ما من جزء الا وكان حاضرا حينا فيلزم
الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى واما انه كلما صدق ذلك كان الجسم مركبا من هذه الافراد فلان الحركة منطبقة على المسافة
والمنطبقان يلزم من عدم تجزي احدهما عدم تجزي الاخر وبالعكس وقد وجب ان الحركة غير منقسمة فكذا المسافة ايضا
كذلك او نقول لو كانت المسافة منقسمة لكانت الحركة ايضا كذلك وليس فليس اجاب الحكماء بانكم ان عنيتم بالانقسام
الانقسام بالفعل فنختار انه غير منقسم ولا يلزم عدم كون الحاضر مماسه حاضرا الثالث [illegible] الشكل الخامس عشر من
المقالة الثالثة من كتاب اقليدس انه اذا اخرج من طرف قطر دائرة خط قائم فكذا
يحاد ذلك الخط مع حدبة الدائرة اصغر من كل زاوية مستقيمة الخطين ولا يمكن ان يقع | فان الزاوية التي تحيط
بين ذلك الخط وحدبة
الدائرة خط لو [illegible] طرف القطر لان الخط الاول مماس للدائرة [illegible] ولو وقع بينهما خط اخر لكان مماسا لسطح الكرة
على طرف النقطة فهي لا تنقسم ولا [illegible] الجزء الرابع انا نفرض كرة حقيقية على سطح مستو لا تضرس فيه فلا شك
انه مماس [illegible] اما ان يكون منقسما او لا [illegible] خط او كرة فهو سطح ولا يطابقها على
السطح المستوي فيكونان متساويين [illegible] الموضع من الكرة [illegible] الملاقاة [illegible] على موضع اخر
[illegible] الاول [illegible] فاذن [illegible] الثاني [illegible] الملاقاة غير منقسم
فاذا ادرنا الكرة على السطح [illegible] الدائرة فلا شك انه من زوال الملاقاة [illegible] الملاقاة [illegible] فاذن قد
ارتسم الخط [illegible] النقطة والسطح [illegible] من الخطوط والجسم من السطوح فيكون الجسم [illegible] مركبا من اجزاء لا تتجزى وهكذا الطبع
من جواهر افراد [illegible] لامكان الكرة والسطح [illegible] احدهما [illegible] امكان الكرة الحقيقية
على تقدير القول بالجوهر الفرد [illegible] الجواهر الافراد [illegible] بعضها الى بعض [illegible] يكون كل جزء
اصغر من جوهر فرد [illegible] اصغر منه [illegible] للقسمة [illegible] الزاوية [illegible]
اصغر [illegible] الضلع [illegible] على تقدير القول بالجوهر الفرد لا يمكن الكرة [illegible] امكان وجود السطح المستوي
[illegible] الطبايع [illegible] على اصول الفلاسفة [illegible]
وجود البسيط [illegible] المركب [illegible] البسيط [illegible] على [illegible] وجود الكرة [illegible]
[illegible] وجود السطح المستوي [illegible] لا بد ان يحصل [illegible] سطوح صغار [illegible]
الى غير النهاية [illegible] وجود سطح [illegible] امكان [illegible] التي ذكرناها [illegible] الجوهر الفرد [illegible]
لا نسلم [illegible] موضع المماس نقطة [illegible] على ما بيناه [illegible] الحكماء بان موضع المماس غير منقسم
بالفعل ولا يلزم منه القول بالجوهر الفرد [illegible] خطا [illegible] على طرف خط [illegible] الخط [illegible]
الى الطرف الاخر فلا شك ان الخط المتحرك [illegible] الذي لا ينقسم [illegible] الخط المتحرك [illegible] يكون الخط المتحرك عليه
مركبا [illegible] طرف الخط المتحرك [illegible] النقطة [illegible] فاذن [illegible] لا من الاجسام
الى اجزاء لا تتجزى [illegible] اجزاء [illegible] الاجسام غير متناهية [illegible] لا يحصل التفاوت بين الصغر والكبر كالجزء له

والسما

والسماء لان التفاوت بين الحجم يوجب التفاوت بين الاجزاء لكن الاجزاء لا تقبل التفاوت اذ غير المتناهي
لا يقبل الاكبر والاقل [illegible] ولكان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية [illegible] الخردلة الى صفائح
[illegible] وجه الارض ونغشي به السموات السبع ونفصل عنها بالاشياء [illegible] الاجزاء
التي تقبل القسمة الفعلية في الخردلة متناهية [illegible] السماء فلا يلزم ما ذكر ولان الاجزاء الممكنة في السماء والارض
اكثر من الاجزاء الممكنة في الخردلة ولو كانت غير متناهية [illegible] غير المتناهي على غير المتناهي كالالوف الغير المتناهية
والاحاد الغير المتناهية المقصد الخامس في حجة الحكماء على ان الجسم الواحد في نفسه كما هو عند الحس
قابل لانقسامات غير متناهية لا انه مركب من اجزاء لا تتجزى [illegible] انواع النوع الاول ما يتعلق بالمحاذات وذلك
[illegible] الدليل الاول ان نقول العلم الضروري حاصل بان كل متحيز يمينه غير يساره وفوقه غير تحته فلو وجد الجزء
الذي لا يتجزى لكان متحيزا ولو كان متحيزا [illegible] ولو تعددت جهاته لكان منقسما [illegible] الجواب [illegible]
[illegible] لو وجد الجزء الذي لا يتجزى كان منقسما [illegible] الدليل الثاني انا اذا
[illegible] من اجزاء لا تتجزى [illegible] الشمس عليها حتى صار احد وجهيه مستضيئا دون الاخر لزم [illegible] الوجهين
ولزم منه انقسام الجزء الذي لا يتجزى [illegible] المتكلمون عنها بانه لا يلزم من تعدد المحاذاة تعدد الذات [illegible] النقطة في
المركز [illegible] اجزاء الدائرة [illegible] انقسام الدائرة [illegible] اختلاف العوارض [illegible] الاضافية لا يدل
على اختلاف المعروض النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا دليلان الدليل الاول انه لو تركب جسم من اجزاء لا تتجزى
[illegible] لا يتجزى [illegible] اللازمة [illegible] جزء [illegible] فالوسط [illegible] الملاقي او لا [illegible]
الذي يلاقيه احد الطرفين غير الذي يلاقيه الطرف الاخر فاذن هو منقسم [illegible] الملاقي كان الطرفان قد تداخلا
في الوسط والتداخل [illegible] الاجزاء [illegible] بطل الترتيب والوسط لان الاجزاء متساوية في طبيعة
[illegible] في العوارض [illegible] الكل واحد [illegible] الحجم
فانه اذا جاز [illegible] واحد [illegible] زيادة الحجم وكان يجب
ان يحصل الحجم واللازم باطل [illegible] المداخلة انه يوجب التجزية ايضا لانه اذا كان مقدار
الجزئين [illegible] الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة [illegible] الشيء اذا دخل في الشيء فانه يلقاه
[illegible] النفوذ [illegible] النفوذ [illegible] النفوذ [illegible]
النفوذ [illegible] ويوجب التجزية واجاب المتكلمون عنه بان المماسة من باب الاضافة وتكثر
الاضافة لا يوجب [illegible] الوحدة [illegible] الكثرة [illegible]
[illegible] الواحد [illegible] الاجزاء [illegible] الحكماء [illegible]
[illegible] الاضافات [illegible] المماسة [illegible] الاضافة [illegible] المماسة انما تحصل
بالجوانب [illegible] القسمة [illegible]
[illegible] الدليل الثاني لو وجد الجزء [illegible] ملتقى جزئين ولو حصل جزء على ملتقى جزئين لزم انقسام
[illegible] لو وجد الجزء لزم انقسامه [illegible] الملاقاة [illegible] فلا [illegible] الذي على الملتقى لا يجوز [illegible] الكل [illegible]

من الجزئين لا جزئين او الكل من احدهما لامتناع التداخل بل يماس بعضه بعضا احدهما وبعضا اخر بعض الاخر فيلزم
انقسام المجموع واما الملازمة الاولى فلوجوه الاول انا نركب خطا من جزئين ونضع على احد الجزئين جزءا هو
الجزء الفوقاني يصح عنه الحركة لفراغ الجهة التي يتحرك فيها العدم المانع من الحركة فاتصافه بالحركة اما عند كونه في
الجزء الاول وهو محال لانه بعد ما شرع في الحركة او عند كونه في الجزء الثاني وهو ايضا محال لانه عند ذلك قد انقطعت الحركة
فاذن انما يكون متحركا عندما يكون فيما بين الجزئين وهو الملتقى الثاني انا نركب خطا من اجزاء شفع مثلا ونضع جزء في الطرف
الايمن جزءا وفي الطرف الايسر جزءا آخر ثم نفرضهما يتحركان بحركة على السواء دفعة ويتحركان الى آخر الخط فهو
واحد فلا شك انه كل منهما يصاحبه ويحاذي كل لا بعد محاذيه ومحل التحاذي ليس على ملتقى الثالث والرابع
اذ فرضنا الحركة سواء فحصل الجزء الفوقاني فوق ملتقاها والجزء التحتاني تحت ملتقاها فينقسم الكل الثالث
انا نركب خطا من اجزاء وتر مثلا ونضع جزئين على طرفي الخط كلاهما فوق ثم يتحرك الجزآن الطرفان سواء
فيلتقيان وسط الخط وهو الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما فان الم[illegible] ونمنع هذا الوجه بان الجزء الثالث يمتنع ان
يكون على ملتقى الجزئين لو [illegible] لالتقاء على فراغ يشغلهما والجزء الثالث لا يسع الجزئين المتحركين فالجزء الثالث لا يكون
على ملتقاهما بل [illegible] النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وهو وجه واحد حاصله
انا ندعي انه يعم ما تواتر الحكماء من التفاوت من الحركة السريعة والبطيئة واما من يعني الجزء الذي لا يتجزى
بعض الجزء الاول معقول من التفاوت من السريعة والبطيئة بانه يقع على الجزء الثاني وهو اسفل الجزء الذي لا يتجزى
وهو المطلوب اما الاستثنائية فظ واما الشرطية فبيانها من وجهين احدهما انه لو قطع الجزء او شرع السريع والبطيء في الحركة
معا وتحرك السريع جزءا في قدر من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لا يجوز ان يتحرك البطيء جزءا منه ونصف جزء آخر
ولا يكون البطء لاجل تخلل السكنات وهو باطل كما ذكرنا انا اذا فرضنا فرسا شديد العدو يسير من البكرة
الى الظهر عشرين فرسخا ولا شك ان الفلك الاعظم قد دار في مثل هذه المدة ربع دورة فلو كان البطء لتخلل السكنات
لكان مقدار زيادة تلك السكنات هذا الفرس على حركاته مساويا لعدد زيادة حركات الفلك الاعظم على حركات هذا
الفرس لكن زيادة حركات الفلك على حركات الفرس اكثر من الف الف مرة فيلزم ان يكون زيادة سكنات هذا الفرس
على حركاته كذلك ولو كان كذلك لظهرت هذه الحركات العليا في اثناء هذه السكنات الكثيرة فوجب ان لا تظهر تلك
الحركات اصلا والحس والواقع بخلافه لانا انما نحس بالحركات المتوالية المتعاقبة من الفرس ولا يجوز ان يتحرك البطيء في
مثل ذلك الزمان اكثر من السريع وهو ظ بل يتحرك البطيء اما مثله فيلزم عدم التفاوت واقل منه فيلزم تجزي الجزء الذي
لا يتجزى او نقول لو تحرك السريع جزءا في قدر من الزمان فالبطيء اما ان يتحرك ذلك الجزء في ذلك القدر من الزمان فيلزم
عدم التفاوت او اقل منه في ذلك القدر فيلزم التجزية او اكثر وهو ظاهر البطلان وهذا بناء على اصلهم ان الحركة البطيئة
حركة في جميع الاحيان وان البطء كيفية قائمة بالحركة واما على اصلنا فلا معنى لكون الحركة بطيئة الا ان الجسم يتحرك في بعض
الاحيان ويسكن في بعضها فتخلل الحركات بالسكنات فالحس يدرك ذلك المختلط حركة موصوفة بالبطء كما اذا اختلطنا
لا يستفاد حقيقة الدائرة حلطنا بعض تلك الاجزاء بالبعض بانا فان القوة الباصرة تدرك ذلك الجسم المخلوط متوسطا
بين السواد والبياض لا الاجزاء انه يحصل منها كلون متوسط لانا فرضنا كون تلك الاجزاء بحيث اذا كانت بانسية فقد

بين الجزء الاسود على سواده ولم يقدر على ساحته لان تلك الاجزاء لما كانت في غاية الصغر عجز الحس عن الوقوف على
واحد منها بصفته المخصوصة وانما حصل له الشعور بذلك المجموع على لون متوسط من السواد والبياض فكذا ههنا ان الحركة
الجسم في بعض الاحيان وسكن في بعضها وعجز الحس عن الوقوف على كل واحد منها بعينه لا جرم احس بالامر المختلط من الحركة
والسكون وذلك هو الحركة البطيئة وهو انهم لو كان البطء لتخلل السكنات لوجب ان يكون سكنات الفرس اكثر من حركاته
ولا يظهر تلك الحركات فيما بين تلك السكنات ممنوع على اصلهم لان الحركات صفات موجودة واما السكنات فانها عبارة عن
عدم الحركات والاعدام لا يكون محسوسة ولا مرئية البتة وثانيهما ان يبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة مثلا ونبين لا نسلم
احدهما والاخرى قد يحصل القطع بان البطء ليس لاجل تخلل السكنات ولا يلزم ان يكون هذا [illegible] يقول في بيان
الملازمة اذا قطع الحركة السريعة جزءا من المسافة فالبطيئة اللازمة لها لا يجوز ان يقف ولا يلزم ان يكون كما ان قطعت
في انصاف جزء لزم عدم التفاوت بين السريعة والبطيئة وان قطعت اقل من جزء لزم تجزئة الجزء الذي لا يتجزى ولهذا
الوجه صور احدها انا اذا فرضنا مركز الرحى الى محيطه خطا واحدا فانه يجب ان يعرض في ذلك الجزء نقط كثيرة على
عدد ثبوت الجزء فاذا استدارت الرحى ترسم من كل واحد من تلك النقط دائرة وكل نقطة كانت اقرب الى المركز كانت
الدائرة المرتسمة منها اصغر وكل نقطة كانت اقرب الى المحيط كانت الدائرة المرتسمة منها اعظم اذا ثبت هذا فنقول اذا
استدارت الرحى فعند استدارت الدائرة التي هي طوق الرحى واستدارت ايضا الدائرة القريبة من القطب فاما ان يقال كلما
تحرك الدائرة العظيمة جزءا تحركت الدائرة الصغيرة جزءا وذلك محال لانه يلزم ان تكون مدار الدائرة الصغيرة مساويا لمدار
الدائرة العظيمة وهو محال او اكثر وهو ظاهر البطلان او اقل منه فيلزم التجزية واما ان يقال ان الدائرة العظيمة تتحرك جزءا مع ان
الدائرة الصغيرة لا تتحرك فيلزم تفكك اجزاء الرحى وانفصالها وهو محال لان يجب اجزاء الخط ولو كان من حديد وما هو اشد
منه في الصلابة عند الوقوف لكن لم يتفكك جزء منها بل يوشع [illegible] ولو كان فلا يمنع قدرة الله تعالى لكن يحرم بانه
كان بسائر العاديات من العلوم فمن ان الله لم يخلق كل هذه العجائب في الرحى لسبب تحكم كما قاله صاحب التلويحات
الثانية انا نفرض فرجارا له شعب ثلاث فنضع شعبة منه على مركز الدائرة والشعبة الثانية على دائرة مدارها خمسون جزءا
وجب ان يتحرك الشعبة المتوسطة جزءا واحدا وذلك يوجب حصول النظر لا بسبب تخلل السكنات ولا يلزم منه سرعة
الفرجار والحس بخلافه الثالثة انا لو اخذنا او وضعنا خشبة على ارض وادعينا خشبة قائمة ترسم دائرتين احدهما
بعقبة ولاخرى بالطرف وان فرضنا ها او [illegible] اصبع ترسم دائرة اكبر بكثير فاترسم عقبة فعند ما يقطع
الاصبع جزءين لا يقطع عقبة ولا يلزم تقطيع جزء الجزء او يعرو لما يقال يوجب كلام مع انه لا يسلم وعند المحصلة اجزاء
الشمس يوجب الموت وتكن لم يعرض مثل هذا في الفلك ويقال اذا تحرك السطح عند تحرك الدائرة القريبة من القطب
ابطا منها وليس البطء لتخلل السكنات ولا يلزم التفكك والتحول على الافلاك ووجب ان لا يكون موصوفة بالسرعة و
لا حكام قد قال الله سبحانه والمكر سبحانه ولا ايضا قال تعالى من بين انه الحجر فارجع البصر هل ترى من فطور والرابع انا اذا
غرزنا خشبة في الارض فاذا طلعت الشمس تقع ظلها في جانب المغرب ثم من المعلوم ان الظل يزول شيئا فشيئا بمقدار ما تأخذ الشمس
في الارتفاع الى ان يبلغ الشمس الى غاية ارتفاعها ثم ان الظل باحدى المرايد من الجانب المقابل معقول لا يجوز ان يتحرك الشمس الا ارتفاع
مع انه لا يتقدر من الطرفين الا ان لا فلانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ولا ينتقص من الظل شيء جاز ذلك في الجزئين وفي الثلثة

حتى يصير السهم الى غايته في الارتفاع مع انه يكون الظل باقيا كما كان واما ثانيا فلان الخط المرتسم فيما بين السهم وطرف الظل اذا تحرك
الطرف المتصل بالسهم دون الطرف المتصل بالظل فانه يحدث لذلك الخط المرتسم زاوية وذلك محال لانه يوجب ان يكون الزائد مساويا
للناقص فيكون الحركتان مثلا متساويتين الخامس البئر التي عمقها مائة ذراع مثلا اذا كان في منتصفها خشبة وعلق عليها حبل مقداره
خمسين ذراعا وعلق بالطرف الآخر من الحبل دلو فاذا ارسلنا حبلا آخر مقداره خمسون ذراعا من رأس البئر وشددنا على الطرف
الثاني من هذا الحبل معلاقا فاذا علقنا ذلك المعلاق على طرف الحبل الاول ثم جررناه الى رأس البئر فان الدلو يصير من اسفل البئر
الى اعلاها في الزمان الذي يصير المعلاق فيه من وسط البئر الى اعلاها فيلزم كون احدى الحركتين اسرع من الاخرى مع الحكم
ببطلان التفكك واعلم انا اذا قدرنا بئرا يكون طولها مقدارا ينتهي عند التنصيف الى الواحد فكذا لم يبق حركتين مثلا رسم
لاحديهما مقدار ذراع الى رأس البئر والاخرى من قعر البئر الى رأسها مثلا قدرنا بئرا طولها اربع وستون ذراعا فاذا نصفنا
[illegible] البئر بالخشبة المذكورة فيصير بحيث يكون طول كل واحد من هذين النصفين اثنين وثلثين ذراعا وشددنا به حبلا وعلقنا
على اسفل دلو ثم نصفنا النصف الفوقاني وجعلنا في منتصفه خشبة بالصفة المذكورة وعلقنا عليه حبلا مقداره ستة عشر
ذراعا ثم علقنا على اسفل معلاقا على طرف الحبل الاول ثم نصفنا النصف الفوقاني بالطريق الذي تقدم وعملنا بالنصف الآخر
ما ذكرناه الى ان ينتهي الى الذراع الواحد فاذا اخذنا حبلا مقداره ذراع وعلقنا على طرفه معلاقا ولم نرسله الى البئر وعلقنا
معلاقه بالحبل المشدود بالخشبة الاولى فاذا جررنا ذلك الحبل الى رأس البئر انجر الدلو من اسفل البئر الى اعلاها في الزمان الذي
انجر فيه المعلاق الى رأس البئر وهو مقدار ذراع واسفل الدلو من اسفل البئر الى اعلاها وهو اربع وستون ذراعا ويكون هذا
الحبل ولو فرضنا طول البئر مائة الف ذراع الى وسه انا نعرض جزءا او جزءا آخر منفصلا به يلزم من تحركه تحرك
وسيدنان بالحركة معا على السواء فيكون حركة الفوقاني اسرع لكونه متحركا بحركتين احديهما ذاتية والاخرى عرضية
والتحتاني ابطأ وليس البطء بتخلل السكنات ولا يلزم الانفصال مثلا نفرض اب خطا ونفرض ده خطا على اب
ودرجا على هكذا ا ـــ ب فاذا تحرك ده من ا الى ب فقد تحرك ه من ب الى ج وفرضنا تحرك ز من ء وكان مقابلا
لا ال ه ويلزم ان يقابل ج فقد تحرك ز جزءين حين تحرك ء جزءا الحين تحرك ز جزءا فيكون قد تحرك اقل من جزء ويلزم التجزية
مثال لو سفينة طولها خمسون ذراعا وفي مؤخرها رجل وفرضنا حركة السفينة خمسين ذراعا وفرضنا حركة الرجل من مؤخرها
الى جهة مقدمها مثل حركة السفينة فانا نعلم ان السفينة اذا انتهت الى مقرها صار الرجل بحركته الى ذلك المقر الذي انتهى
رأس السفينة اليه فيكون السفينة قد قطعت خمسين ذراعا والرجل مائة ذراع وهي مسافة طول السفينة التي قطعها السفينة
وبعد ذلك فما لم يكن كلما قطع الرجل بحركته جزءا قطعت السفينة مثله فيلزم قطعها مائة ذراع وهو خلاف الفرض او اكثر
منه ويلزم منه ايضا خلاف الفرض او اقل منه ويلزم التجزي النوع اعلم ان السطحي ثنائي لم يكون دوائر او
مضلعات واول المضلعات هو المثلث ثم المربع وهكذا على ترتيب الاعداد والاقرب ذكرها انا لما العددية سنة
واعداء منها ذكر المربع فنقول لا اول في المربع وهو انه لو ترتب اجزاء لكان قطر المربع مساويا بالضلع او لضلعيه او لزم
انقسامه والكل باطل وكذا اللزوم فبيان الملازمة نفرض له مربعا خطوطه كل واحد منها مركب من اربع اجزاء وضمنا العقد
الى العقد على احسن الوجوه هكذا
من الثالث والرابع من الرابع هو القطر

فلا شك ان الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث
فلا جزء لا جزاء في جانب القطر اما ان يكون ملاقيا ولا فان كانت

[illegible]

ملاقية بجوانبها في جانب القطر اما ان يكون اعظم من مقدار ما في جانب الطول والعرض او لا والاول باطل
لان الجزء الذي هو في الطول هو بعينه الجزء الذي في القطر ولانه يلزم تجزية الجزء الذي في القطر وهو الخط وكذا الثاني لاستلزامه
ان يكون القطر مساويا للضلع والحس يكذبه وان لم تكن الاجزاء ملاقية في جانب القطر بل يكون متباعدة فيحصل
فيما بين تلك الاجزاء الاربع فرج ثلث من جانب القطر فكل واحد من تلك الفرج اما ان يسع الجوهر الفرد فيلزم ان يكون مقدار
القطر مثل سبع اجزاء لمجموع الضلعين ايضا سبع اجزاء فيكون القطر مساويا للضلعين والحس يكذبه واما ان لا يسع
له فيكون كل واحد من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد فيكون الجوهر الفرد منقسما هف الثاني في المثلث وهو انه يثبت بالشكل
العروسي ان وتر الزاوية القائمة لابد ان يكون جذر المجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك القائمة اي اذا ضربنا كلا من الضلعين
في نفسه يكون الحاصل من المجموع مساويا لما يحصل من ضرب الوتر في نفسه واذا ثبت هذا لزم القول ببطلان الجزء
الذي لا يتجزى لانا اذا جعلنا مثلثا قائم الزاوية وجعلنا كلا من الضلعين المحيطين بالقائمة جزءين يلزم ان يكون وتر هذه القائمة
جذر ثمانية لكنه اصم لانه فوق الاثنين واقل من الثلثة فينقسم الجزء الذي لا يتجزى وان جعلنا احد الضلعين اثنين والآخر ثلثة
لزم ان يكون وتر القائمة جذر ثلثة عشر وهو ايضا اصم وان جعلنا احد الضلعين اثنين والآخر خمسة كان وتر القائمة جذر تسعة وعشرين وهو اصم
سبعة وعشرين وهو ايضا اصم ثم ان جعلنا الضلع الاول ثلثة والثاني ايضا ثلثة كان وتر القائمة جذر ثمانية عشر وهو اصم
وان جعلنا الاول ثلثة والثاني اربعة كان وتر القائمة جذر خمسة وعشرين وهو منطق وهكذا يمكن اعتباره في سائر المراتب حتى
انا اذا جعلنا كل واحد من الضلعين المحيطين بتلك القائمة عشرة عشرة كان وتر تلك القائمة جذر مائتين والمنطق منه
دون اربعة عشر واقل من خمسة عشر فيلزم انكسار الجزء الثالث في المثلث ايضا وهو انا اذا اطبقنا رأس وتر هذا
المثلث على احد الضلعين وجررناه جانب الضلع الآخر فلا شك انه كلما انحط الوتر من هذا الضلع يخرج من الضلع الآخر
فاذا فرضنا انحط من هذا الضلع مقدار جزء فلو خرج من الضلع الآخر مقدار جزء لزم ان يكون الوتر مثل احد الضلعين
اي ما يطلع رجل الوتر مثل ما يطلع رأس الوتر وهو احد الضلعين والحس يكذبه ويلزم ان يكون الوتر مثل المنطبق
على الضلع الذي خرج منه وهو عشرة اجزاء ومثل الخارج على هذا المنطبق وهو المسافة التي يتحرك عليه رجله
وهو ايضا عشرة اجزاء لانا فرضنا انه كلما نزل جزء من الضلع الذي عليه رأسه خرج من الضلع الذي عليه رجله
وان كان اقل لزم تجزي الجزء الذي لا يتجزى وهذا مع وجه يلوح بما يتعلق بسرعة الحركة وبطئها والحمل مثال للتوضيح
نفرض سلما موضوعا على جدار بحيث يكون من الطرف الاعلى لذلك السلم الى اسفل الجدار عشرة ومن اسفل الجدار الى
الطرف الاسفل من ذلك السلم عشرة فنقول يجب ان يكون ذلك السلم جذر المائتين فاذا جررنا ذلك السلم من الطرف الاعلى
مقدار جزء واحد وجب ان يخرج من الطرف الاسفل مقدارا اقل من جزء الا انه لو كان جزءا يلزم ان يصير احد الضلعين
المحيطين بتلك القائمة تسعة والضلع الثاني احد عشر ومربعاهما اثنان ومائتان فوجب ان يكون ذلك السلم جذر اثنين ومائتين
مع انه بعينه كان جذر مائتين فيكون الشيء الواحد ازيد من نفسه فيجب انه لما انجر ذلك السلم من الطرف الاعلى جزء وجب
ان يخرج من الطرف الاسفل اقل من جزء وذلك يوجب انقسام الجزء الرابع في الدائرة وبيانه انه كلما كان القول بالدائرة
حقا كان القول بالجزء الذي لا يتجزى باطلا لكن القول بالدائرة حق فيلزم القول بالجزء الذي لا يتجزى باطلا اما الملازمة
فلانا نجعل سطحا مستويا ونجعل خطا مستقيما منتصبا على ذلك السطح ونجعل احد طرفي ذلك الخط ثابتا ونحرك سائر ذلك

الخط متحركا في ذلك السطح حول ذلك الطرف الى ان يعود الى الموضع الذي فيه بل ما تحرك في تحدث من تلك الحركة دائرة ولان
راس الخط لما تحرك على الاستدارة الى ان عاد الى موضعه الاول فلا يسكن طرفه المتحرك وقد تحرك على مسافة ما فتلك المسافة
طول ما والنقطة لا مساحة لها فتلك المسافة التي تحرك عليها النقطة ليس لها عرض بل هي اذن خط محيط به ذلك السطح والطرف
الثابت الساكن من هذا الخط المستقيم حاصل في وسط هذا السطح المستدير وكل الخطوط المستقيمة الخارجة من ذلك
الوسط الى ذلك المحيط متساوية لان كل خط يخرج من ذلك الوسط الى ذلك المحيط فانه ينطبق عليه الخط الفاعل للدائرة
بحركته ولا نعني بالمساواة الا ان الشيء واحد منهما ولا نعني بالدائرة الا هذا فثبت امكان الدائرة واما المتصل فلان الدائرة لو كانت
مركبة من اجزاء لا تتجزى فلا بد من ان يكون محدب الدائرة اكثر من مقعرها او لا والثاني باطل لانه لو احاطت بهذه الدائرة
دائرة اخرى كان محدب الاولى مساويا لمقعرها فلو فرضنا احاطة الثالثة بهذه دائرة اخرى لزم ان يكون محدب الاول
مساويا لمقعرها كما عرفت وهكذا الى ان ينتهي الى الدائرة العظيمة فيلزم ان يكون الدائرة الطوقية والدائرة العظيمة
متساويتين وكذا لو فرضنا احاطة دائرة بالدائرة الاولى وهكذا نحيط بكل دائرة دائرة اخرى حتى يبلغ ذلك
الى ان يصير مساويا لمحيط العرش والكرسي مع انه لا يزيد عدد اجزائها على عدد الدائرة الصغيرة الاولى ومعلوم ان
ذلك باطل ولا الاول ايضا لانه ظاهر لان اجزاءها اما ان يكون متلاقية او لا فان كانت متلاقية يلزم تجزي الجزء الذي لا يتجزى لان
ظاهره اكثر من باطنه وان لم يكن متلاقية بل بينها مباعدة مباينة فيها فرج ولا بد من ان يسع كل واحد من تلك الفرج
جزءا او لا والاول يستلزم ان يكون محدب الدائرة ضعف مقعرها والحس يكذبه والثاني يستلزم تجزي الجزء الذي لا يتجزى
لان كل واحد من الفرج اصغر من الجزء الحاصر في الزاوية وهو لم يزل به المستقيمة المحيطة قابل للقسمة الى غير النهاية
مسبوق الجزء بيانه مسبوق بمقدمات الاول لم يكن اول المضلعات هو المثلث لان السطح الذي يحيط به خط واحد
هو الدائرة والذي يحيط به خطان مستقيمان ممتنع وجوده والذي يحيط به ثلثة اضلاع هو المثلث واما سائر
المضلعات فهي في الحقيقة مركبة من مثلثات فالمربع مؤلف من مثلثين هكذا والمخمس من ثلث
مثلثات هكذا والمسدس من اربع مثلثات والضابط في معرفة عدد المثلثات (margin: المثلثات)
الحاصلة في كل مضلع ان تحذف من عدد اضلاعه اثنين فالباقي عدد المثلثات لكل مضلع فيكون عدد المثلثات الواقعة فيه
وعلى هذا القياس ثم ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين ولما كان المربع حاصلا فيه مثلثان وجب ان يكون زواياه اربع قوائم
ولما كان المخمس حاصلا فيه ثلث مثلثات وجب ان يكون زوايا المخمس معادلة لست قوائم وهكذا الى غير النهاية والضابط في معرفة عدد
القوائم الواقعة في المضلعات ان تعرف عدد المثلثات الواقعة في ذلك المضلع ثم تضعف فما يبلغ فهو عدد القوائم الحاصلة في ذلك
المضلع فالمخمس فيه ثلث مثلثات فيكون القوائم الحاصلة فيه ستة وكان مقدار كل واحد من زوايا المخمس قائمة وخمس قائمة و
المسدس فيه اربع مثلثات فيه ثمان قوائم فكل واحد من زواياه قائمة وثلث قائمة والمسبع فيه خمس مثلثات فيه عشر قوائم وكل
واحد من زواياه قائمة وثلثا سبعي قائمة والضابط في معرفة الكسر المضاف الى القائمة ان تضعف كسر المضلع بعدد
مراتبه الى الغاية فاول المضلعات التي كل واحد من زواياه لم تزد على القائمة هو المخمس وزاد على القائمة خمس قائمة والمرتبة الثانية
المسدس وزاد ثلث قائمة والمرتبة الثالثة المسبع وزاد ثلث قائمة وثلثا سبع وهكذا الى غير النهاية ثم كل شكل مسطح مستقيم الاضلاع
سواء كان مثلثا او مربعا او غير ذلك اذا اخرج كل واحد من اضلاعه في جهة واحدة فان مجموع الزوايا الحادثة في الخارج من ذلك

المضلع

المضلع يساوي اربع قوائم لا تزيد ولا تنقص لما عرفت ان كل واحد من [illegible] الحادثة في داخل المضلع والاخرى خارجة عنه واذا كان كذلك
وجب ان يكون عدد القوائم الحاصلة في الداخل والخارج ضعف اضلاع ذلك المضلع واذا عرفت ان القوائم الحاصلة في داخل (margin: عدده)
كل مضلع ضعف عدد المثلثات الواقعة فيه والمثلثات الواقعة فيه انقص من تلك الاضلاع باثنين والقوائم الحاصلة
بسبب المضلع [illegible] لا يوجد عدده الا اربع في داخل المضلع وجب حصول اربع في الخارج فيجب ان يكون مجموع الزوايا الحادثة (margin: مثلا)
في الخارج لا تزيد على اربع قوائم الثانية ان كل مضلع فلا بد ان يتصل كل واحد من اضلاعه بالضلع الثاني منه لا على
استقامة والا صار الكل خطا مستقيما والخط المستقيم لا يحصل منه المضلع فيجب انه لا بد ان يتصل كل واحد من تلك
الاضلاع بالثاني على زاوية واحدة تحصل في داخل ذلك المضلع الحادثة اما اذا اخرجنا ذلك الضلع على الاستقامة
الى الخارج حدث من ذلك الخط ومن الضلع الثاني من اضلاع ذلك المضلع زاوية خارج المضلع فان كان المضلع مربعا
مساوي الاضلاع كانت الزوايا الحادثة في الخارج باسرها قوائم وان كان المضلع مخمسا متساوي الاضلاع والزوايا (margin: الخارجة ٣)
كانت الزوايا الحادثة في الخارجة باسرها حادة وكذا القول في سائر المضلعات الحاصلة بعد المخمس الى غير النهاية
الثالثة انه كلما كانت الاضلاع اكثر عددا كانت الزوايا المنفرجة الحادثة في داخل ذلك المضلع اوسع وكانت الزوايا
الحادثة في خارجه وذلك الضلع اضيق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول اعتبار عدد المضلعات يدل على بطلان
القول بالجزء لان كل نقطة في السطح فانه يعرض حولها اربع قوائم ولما كانت الاضلاع قابلة للتزايد الى غير النهاية كانت
المثلثات الواقعة في المضلعات قابلة للتزايد الى غير النهاية وكانت القوائم الاربع الحاصلة عند مركز المضلع
قابلة للقسمة الى غير النهاية فبطل القول بالجزء السادس من الخط وهو لم اعلم ان برهن على ان كل خط يقبل التنصيف
فالخط المركب من الاجزاء الفرد يقبل التنصيف فينقسم الجزء وكذا بين ابو علي الهيثم ان كل خط يقبل التنصيف
فالخط المركب من الاجزاء وجب ان يقبل التثليث فيلزم تجزي الجزء السطح الفصل الفصل الثاني
في بيان مذهب الحكماء قالوا لما ثبت ان الجسم ليس مركبا من اجزاء لا تتجزى فقد ثبت انه متصل واحد في الحقيقة كما هو عند
الحس وليس فيه شيء من المفاصل والمقاطع اصلا لكنه قابل للقطع والتكسير الى غير النهاية لا بمعنى انه يقبل انقسامات
دفعة واحدة فانهم اتفقوا على انه ممتنع حصول اجزاء لا نهاية لها بالفعل متناهية ابدا ولا ينتهي الى حد يقطع الامكان (margin: لا بمعنى ان الجسم لا ينتهي الى حد [illegible] وهو بعد ذلك يقبل القسمة فالقسمة [illegible] بالفعل [illegible])
كالمعدود [illegible] لا على انه قادر على ايجاد امور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى انه لا ينتهي الى حد
الا وهو قادر على ان يزيد عليه فالقسمة حاصلة بالقوة وكل ما هو بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الا بسبب ولا سبب
الموجب للتكسير الا آلة الفك والقطع او اختلاف الاعراض القائمة به سواء كانت قارة غير متغيرة كالسواد والبياض
في البلقة او كانت مضافة كاختلاف المماسة والمحاذاة وما يشبههما من الوضع والعرض [illegible]
بل [illegible] طرف [illegible] ثم انهم اتفقوا على ان حصول القسمة الوهمية حاصل الى غير النهاية واما القسمة الانفكاكية فقد
منع عنها مانع لامر وانه امر خارج كالصغر [illegible] الغير القابلة للخرق والالتيام وكالصلابة في بعض
الاجسام وكالصغر [illegible] الفصل الحكماء لما ذهبوا الى كون الجسم مركبا من الجواهر الافراد ادعوا
انه مركب من الهيولى والصورة والهيولى جوهر القابل للصورة [illegible] التي باعتبارها [illegible]
[illegible] والصورة الجسمية واستدلوا عليه بانه قد ثبت ان الجسم متصل واحد في نفس الامر كما هو عند الحس
لذلك هو قابل للانفصال في الخارج اتصالا تسمية بالصورة الجسمية فذلك الاتصال اما ان قائم بنفسه او خارج عنه

او داخل فيه فتم اتصال بالصورة الجسمية فذلك الاتصال اما تمام حقيقته ولا والاول باطلان والثاني مسلم لكن لا يبطل
اما بطلان الاول فلان الجسم قابل للانفصال والانفصال يعدمه من قبيل الاتصال تارة والانفصال اخرى ويبقى
مع كل منهما والاتصال نفسه ليس قابلا للشيء منهما اما الانفصال فلعدم قابلية الشيء لنفسه واما الانفصال فلانه لو
كان وجوديا لكان ضدا للاتصال والشيء لا يجامع ضده فكيف يكون قابلا له وان كان عدميا فليس هذا مطلقا بل
عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فيستدعي محلا والاتصال لا يكون محلا له اولا يسمى يكون محلا لعدم نفسه او نقول
قابل الانفصال يجب اجتماعه مع المقبول ولا لكان منافيا لا قابلا والاتصال لا يبقى مع الانفصال فلا يكون الاتصال
قابلا للانفصال ولان الاتصال لو كان تمام حقيقة الجسم لكان متصلا بذاته لا باتصال زائد وتمام ذات الشيء لا يعدم
عنه وليس كذلك واما بطلان الثاني فلان الاتصال لو كان خارجا عن ماهية الجسم لم يتوقف تعقل ماهيته على تعقله او لا
اذ العدم في التصور انما هو من خواص الذاتي واللازم باطل ضرورة توقف تعقل الجسم على تعقل الامتداد والاتصال
وسيجيء ما فيه واما استلزام الثالث للمطلوب فلانه اذا كان داخلا فيه فهو جزء وكل جزء فله جزء آخر غير الاتصال وهو
قابل للاتصال تارة وللانفصال اخرى ويبقى مع كل من المتقابلين وذلك القابل يسمى بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى
والصورة وهو المطلوب قوله فثم اتصال اي في حقيقة الجسم اتصال وليس خارجا عنه وقوله بعد قوله وندعي انه
ليس تمام حقيقة الجسم حيث وجه النفي الى التمام وقوله بل ثمة امر لا يقوم به الاتصال لا يريد بالتمام ههنا معناه
المطابق لان الهيولى لا تقوم الصورة بل الامر بالعكس بل يريد به معناه التضمني اي محل فيه لان الصورة حالة في الهيولى
والحاصل بعد التلخيص ان الجسم المتصل متوارد عليه الاتصال والانفصال بالضرورة مع بقاء امر فيه بالضرورة فالقابل للمتواردات
عليه القادر المحل مع بقاء جسمية المخصوصة والصورة لا تنصاله القابل للكيفيات قابلا اذا حذفنا شمعة و
شكلناها باشكال مختلفة تارة نصير طوله ازيد من عمقه وتارة لا تصير دائما هو جسم وذلك يقتضي كون تلك
المقادير غير جسمية والزائدة عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان الاتصال يطلق على معان احدها هو كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر كالسطح الى
السطح بين قسمي الجسم والخط بين قسمي السطح والنقطة بين قسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل
الذي هو العدد وثانيها الجسم التعليمي والمتصل بهذا المعنى هو الصورة الجسمية لانها مستلزمة له لا ينفك عنه وثالثها
الصورة الجسمية وهي جوهر من شانه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل سميت بالاتصال مجازا تسمية للملزوم باسم اللازم
لانها مستلزمة للجسم التعليمي المسمى بالاتصال والمتصل بهذا المعنى هو الجسم ورابعها كون المقدارين متحدين في النهاية
كان صلعي الزاوية والمتصل بهذا المعنى هو المقدار وخامسها كون الجسم يتحرك بحركة جسم آخر والمتصل بهذا المعنى هو ذلك الجسم
قوله فثم اتصال المراد به الجوهر المذكور والمراد بالمتصل ذو الصورة الجسمية اعني الجسم وربما عارض بعضهم الحكماء
بقلب دليلهم فيستدل على نفي الهيولى وذلك لان الهيولى لو وجبت فهيولى الجسم البسيط يكون واحدة قبل الانقسام ثم يصير
كثيرة بعد انقسامه فاذا كانت واحدة كانت متصلة لان الاتصال عبارة عن كون الجزء في حيز بحيث لا يتخللها بالثالث
واذا كانت منفصلة لان الانفصال عبارة عن كون الجزئين في حيزين بحيث يتخللها ثالث واذا كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال
والانفصال فلو كان قبولها مقتضيا لوجود الهيولى لكان للهيولى هيولى اخرى ويتسلسل وهذا ضعيف لان المتصل

او المنفصل انما يكون مقتضيا للهيولى واذا كان فيه شيئان احدهما الاتصال او الانفصال والاخر القابل لهما المغاير
بحيث يزول عنه احدهما ويطرأ الاخر على شيء واللحم والهيولى اذا كانت متصلة لم يكن فيها شيئان بل كانت
مجردة القابل فاذا عارضها الصورة عرض لها الاتصال او الانفصال او الوحدة او الكثرة وهي في نفسها لا متصلة
ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة بخلاف الجسم فانه في نفسه متصل واحتج الامام الرازي على نفي الهيولى بان هيولى
الجسم البسيط اما ان يكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند انقسام الجسم ان بقيت على وحدتها لزم ان يكون
الماء المنقسم الى جزئين احدهما بالمشرق والاخر بالمغرب واحدا حقيقة غير متكثر وهو ضروري البطلان
وان لم تبق على وحدتها بل انقسمت في حد ذاتها كثرة متعددة لزم ان يكون تعرى الجسم اعداما له بالكلية ولو كانت كثيرة
فيكون للجسم بحسب كل قسمة تكون وردت عليه هيولى على حدة ويكون الصورة الحالة في كل واحد من تلك الهيوليات
غير الصورة الحالة في ... فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وبان الهيولى هو الشيء الذي يقبل الاتصال والانفصال و
للا مقارنات عن كونين ولا يعقلان الا فيما له اختصاص وكل ما له اختصاص بالحيز فهو جسم فلو كان للجسم هيولى لكان للهيولى
عن الجسم وهو باطل والجواب عن الاول ما مر وهو ان وحدتها وكثرتها بواسطة عروض الاتصال والانفصال لها وفي نفسها وحدة
ولا كثرة فعند انقسام الجسم تعرض لها كثرة وتزول عنها الوحدة ولا يلزم كون تعرى الجسم اعداما له بالكلية وعن
الثاني لا نم ان كل ما له اختصاص بالحيز فهو جسم اذ المختص بالحيز يجوز ان يكون اختصاصه بالحيز بواسطة حلول
الغير فيه وهو الهيولى واعلم اعترض على الدليل الذي ذكره الحكماء في اثبات الهيولى بانا لا نم على
تقدير بطلان الجزء الذي لا يتجزى ان الجسم متصل واحد في نفس الامر كما هو عند الحس كذلك لم لا يجوز ان يكون
مبادي الاجسام اجزاء مجردة في الوهم غير قابلة للتجزية بالفعل كما هو مذهب ديمقراطيس واصحابه فانهم ذهبوا
الى ان الاجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء واتصالها
عبارة عن تفرقها وكل واحد من تلك الاجزاء متصل بالحقيقة لكنه غير قابل للانفصال في الوهم فاذن ما يقبل
الانفصال فهو غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال فليس ثمة امر قابل للاتصال
والانفصال واجاب عنه ابن سينا في الاشارات بان الطبيعة الوهمية تحدس في كل جزء من تلك الاجزاء
اشياء باعتبار محاذاة ... او مواراة ... او مماسة او غيرها بحسب يكون طباع كل واحد من بعض الامور طباع
الاخر وطباع الكل المركب منها وطباع الجزء الخارج من الكل المواد في الطبع النوعية لانهم زعموا ان تلك الاجزاء
متحدة في الطبع فالانفصال الحاصل بين طرفي الجزء بحيث يمتنع انفكاكه اما ان يكون لطبيعته او لشيء من لوازمها
او لشيء من العوارض الغير اللازمة فان كان الانفصال لنفس الطبيعة او لازمها والتقدير ان طبيعة تلك الجزء متحدة مع
طبيعة سائر الاجزاء وطبيعة الكل ومقتضى الطبيعة الواحدة ولازمها لا يختلف فيجب ان يتصل كل جزء بجزء الى
مثل ما اتصل احد نصفيه بصنو الثاني فيجب ان يكون الجسم متصلا واحدا في نفسه على انا نقول كل ما يقتضي
طبيعته او لازمها الاتصال يكون نوعه منحصرا في شخصه كالفلك فلا يوجد له افراد وهو خلاف المقدر وان كان
ذلك الاتصال لعارض غير لازم امكن ان يفارقه وسيعود ان يفارقه لا يبقى وجوب ذلك الاتصال فيقبل كل جزء منها
الانفصال الفعلي كما يقبل الاتصال ويلزم تركبه من الهيولى والصورة وهو المطلوب هذا بيان ما ذكره والمراد بالطباع

مبدأ أول لصفة ما يعرضه بالذات من غير إرادة سواء كانت تلك الصفة حركة أو سكونا أو لا فهو أعم من الطبيعة
قال الإمام الرازي مدار هذا الجواب على أن تلك الأجزاء متساوية في الطبيعة وهو ممنوع لجواز أن يكون كل واحد
منها مخالفا للآخر في الطبيعة وأنه لا يوجد جزآن متساويان في الطبيعة اللهم إلا أن يكون كلاهما الزاحيا وح يكون جاريا
عن القاعدة الحكمية سلمنا متساويها في الطبيعة لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة النوعية بل له اتصال بتحيز
فجاز أن يكون تحيز بعضها مانعا عن فكها أو شرطا فيه وإن شارك سائر الأجزاء في الطبيعة وأجيب عنه بأن
ذلك التحيز إن كان لازما للطبيعة كان نوعها منحصرا في التحيز فلم يوجد أجزاء مشاركة في الطبيعة وهو خلاف
المفروض وإن كان مفارقا كان بحسب الطبيعة قابلا للانفصال وتم المط ودبا هذا اعترض لو عل
الدليل المورد لإثبات الهيولى وبيانه أنه إنما يتم لو كان الاتصال داخلا في ماهية الجسم وهو ممنوع لجواز أن
يكون الاتصال هو الوحدة والانفصال هو التعدد والوحدة والتعدد عرضان لا يجوز قيام الجسم الذي هو جوهر
بهما فلا بد من إقامة دليل على أن الاتصال جوهر داخل في ماهية الجسم حتى ينظر في صحته وفساده فإنا مردرا المنع
والقائلون بأن هيولى الاتصال هو تمام حقيقة الجسم قوله لو كان الاتصال خارجا عن ماهية الجسم لم يوجد تعقل
ماهية الجسم على تعقله أولا واللازم بط قلنا بطلان اللازم ممنوع لأن أكثر أفراد الناس يعقلون الجسم ويعقلون عن
الهيولى والصورة فإن الم وعلى هذا يرجع النزاع في ثبوت الهيولى لفظيا لأن المعترض والمستدل والمانعين
يسمعان على أن الجسم اتصالا والحس وهو أول ما يدرك من جوهرية الجسم ولا احساس في إبطال ذلك ولا بد
من قابل يحل فيه وهو المحتاج إلى دليل والقائلون بالجزء ذهبوا إلى أن ذلك القابل هو الجواهر الأفراد وهي عام
حقيقة الجسم والاتصال عرض قائم به يسمى بالمقدار عند الحكماء والقائلون به ذهبوا إلى أن ذلك القابل هو الهيولى والاتصال
جوهر يحل فيها وتقومها يسمى بالصورة الجسمية والجسم مركب منها ومن الصورة الاتصالية فالأفلاطون وأشياعه
فإنهم ذهبوا إلى أن الصورة الاتصالية تمام حقيقة الجسم والذي يدل على أن هذا النزاع لفظي قول الإمام الرازي في
المطالب العالية اتفق جمهور العقلاء على أن هذه الأجسام العظيمة المحسوسة لا بد لها من هيولى إلا أنهم اختلفوا
في أن تلك الهيولى ما هي فالقائلون بإثبات الجزء قالوا هي الجواهر الأفراد وهو تمام حقيقة الجسم وجمهور الفلاسفة
من أتباع أرسطو كأبي نصر وابن سينا قالوا هي ما يحل فيه الصورة الجسمية والجسم مركب منهما قولهم الصورة ط مرتد به
الاتصالية أول ما يدرك من جوهرية الجسم مرادهم أن الاتصال الذي هو من باب الكم أول ما يدرك ويحس به من الجسم
لأن الحس إنما يتعلق بالأعراض القائمة بالجسم ثم يدرك بعد ذلك الحس وإنما أطلق الصورة الاتصالية على الاتصال الذي
يحس به تجوزا من باب إطلاق اسم الملزوم على اللازم لأن الصورة مستلزمة للجسم التعليمي الذي هو من الكم
المتصل وهو يستدعي جوهرا يقوم به فيدل على جوهرية الجسم سواء كان ذلك الجوهر تمام حقيقة الجسم أو كان
جزؤه كما هو عند مثبتي الهيولى ولا يريد به الصورة الاتصالية ههنا الجوهر الذي يخرج به محله من القوة إلى الفعل
لا ريب أنه متنازع فكيف يصح دعوى الضرورة ونفي الشك فيه وههنا اعترض للإمام الرازي على
كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة الاتصالية بأن الصورة الاتصالية لو كانت جزءا للجسم للزم من انتفائها ابعاده
انتفاؤه واللازم بط لأنا نحس أن الماء الذي في الجرة إذا جعلناه في الكيزان لا يبقى حقيقته لأنه لو زال

حقيقة

حقيقة الجسم بزوال الاتصال لما كان الجسم قابلا له أي لزوال الاتصال لأن القابل يجب أن يوجد مع المقبول
وقد علم أنه قابل للانفصال وللاتصال أو نقول لو كان الاتصال جزءا للجسم لصدق قولنا كلما تبدل الاتصال
تبدل الجسم ولو صدق هذا لصدق عكس نقيضه وهو كلما بقي الجسم بقي الاتصال وليس كذلك لأنه يبقى الجسم مع
زواله واستضعف بعضهم هذا الاعتراض ثم أجاب عنه بأنه مغالطة نشأت من اشتراك اللفظ وذلك
لأن الاتصال للصورة التي بها يقبل الجسم الأبعاد الثلثة وهو لا يزول عن الجسم بحال وقد يقال للأبعاد الثلثة
وهو عرض من باب الكم وليس جزءا للجسم بل عارضا له فلا يلزم من زواله زواله وفيه نظر لأن الصورة عندهم
مستلزمة للأبعاد الثلثة فكيف يصح أن يقال إنها لا تزول أصلا بل الحق في الجواب أن يقال بزوال الاتصال يزول
هوية الجسم فلا يرد الاعتراض وإن لم يزل ماهيته أما الأول فلأن الجسم لما تركب من الأجزاء فعند طروء
جمع الأجسام يكون واحدا شخصيا وله وحدة وهوية باعتبارها يمتاز عن سائر الأفراد المشاركة
في الماهية فإذا ورد عليه التفريق امتنع أن يبقى تلك الوحدة فامتنع أن يبقى تلك الهوية ولا تكون الواحد
بالشخص واحدا تارة واثنين أخرى وأما الثاني فلأنا نعلم أن الماء الذي في الجرة إذا جعلناه في الكيزان يبقى
أنه أمر مستحفظ ماهيته وذلك مع عروض الكثرة فعلم أن الهويات التي تتوارد عليه وتتجدد بالاتصال والانفصال
ولتوارد القابل بالجميع ولذلك لم يكن نسبة هذه المياه التي في الكيزان إلى ما هي في الجرة كنسبة غيرها إليه أو كنسبتها إلى
غيره ولو لم يبق جميع هذا الصنف من الماء لم يكن كذلك فقوله إلا نفس الجسمية لا يراد به إلا نفس الصورة الجسمية
النوعية لأنها متجددة في جميع أبعاده تنبيه هذا دليل لقولهم على إثبات الهيولى قالوا كل جسم فهو من
حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث أنه مستعد أي باستعداد شيء فهو بالقوة والشيء الواحد من الجهة الواحدة
لا يكون قوة وفعلا لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإذن الجسم يكون مركبا مما عنه القوة ومما عنه
الفعل وههنا اعتراضات الأول أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد الثاني أن الهيولى موجودة بالفعل ما عرفت في م
لكونها قابلة للصورة والقابل للشيء موجود قبل وجود المقبول مع أنها مستعدة لقبول الصورة فيجب أن يكون
لها هيولى أخرى ويتسلسل وأجيب بأن المحصور الكثرة عن الواحد من جهة واحدة وليس الأمر كذلك في
الهيولى لأن مبدأ كونها بالقوة مرداتها فإن ذاتها لاستعداد المحض ومبدأ كونها بالفعل الصورة كما سيأتي
في تعلق الهيولى بالصورة الثالث النفوس الناطقة موجودة بالفعل ومستعدة للعلوم وليس لها مادة
وأجيب بأن الاستعداد لا بد له من سبب زائد على ذات النفس وهو البدن ولولا تعلقها بالبدن لامتنع
أن يحصل لها كمال بعد ما لم يكن لها لا يحتاج في الوجود إلى البدن احتياج الصورة إلى المادة كما سيجيء في بحث
تجردها الرابع الشيء الواحد إنما يمتنع أن يكون بالقوة والفعل بالنسبة إلى شيء واحد أما بالنسبة إلى شيئين
فلا وههنا كذلك لأن الفعل بالنسبة إلى الوجود والقوة بالنسبة إلى الصورة وأجيب بأن نفس القوة والفعل
أثران سواء كانا بالنسبة إلى أمرين أو أمر واحد فيمتنع صدورهما عن الواحد واستدل أيضا على إثبات
الهيولى بالكون والفساد وبيانه أن الجسم قد يخلع صورة ويلبس صورة أخرى كالتراب يصير ماء بالتلطيف
ثم هواء بالتسخين ففيه شيء باق في الحالين وهو الحامل والآثار وشيء يفسد ويكون بدله مثلا فالباقي هو

الهيولى والكائن الفاسد هو الصورة واستدل ايضا عليه بالتخلخل والتكاثف وبيانه ان الجسم قد يزيد
حجمه بلا زيادة جزء عليه وهو التخلخل او ينقص بلا انتقاص جزء عنه وهو التكاثف فلو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يتصور ذلك فيجب
ان يكون فيه شيء يقبل المقدار الصغير والكبير وهو الهيولى هذا بيان ما ذكروه من اثبات الهيولى وكون الجسم
مركبا من الهيولى والصورة وانا اقول لننا على نفيه فالمقول لو الهيولى اما ان يكون لها في الحيز اولا فان كان
لها حصول في الحيز فاما على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية والاول يقتضي كون الهيولى جوهرا وذلك
يحتاج لا نها حينئذ تكون جسما لان المتحيز بالذات عندكم هو الجسم ولانه يلزم اجتماع المثلين عند حلول الجسمية
فيها ولانه لا يكون احدهما بالحالية والاخرى بالمحلية اولى من العكس ولانا ننقل الكلام الى محلها
ويلزم التسلسل والثاني يقتضي كون الجسمية تحصل بذاتها في الحيز والهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول
الجسمية وذلك ايضا محال لانه حينئذ يكون الهيولى صفة حالة في الجسمية والجسمية محلا لها موصوفا بها فيبطل
دعوى ان الجسمية حالة في الهيولى وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا مع ان الجسمية
مختصة بذلك الحيز فاستحال ان يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالحيز بالذات
يستحيل ان يكون حاصلا فيما لا اختصاص له بذلك الحيز لا بالذات ولا بالتبعية قوله ولان ما لا يختص الجسمية
بها لانه معقول محض لا موجود به انه اذا لم يكن الهيولى في الحيز مع ان الجسمية في الحيز يكون فعليه محضة لان
التغير مع التغير لذلك مع انه ليس عقليا محضا بل مراده ان الجسم لا يتركب منها كما قررنا واحتج بعضهم
على ذلك بان الجسم لو كان مركبا من الهيولى والصورة لكان ما ذا انتفى لزم كان يلزم ان يكون العلم بالجسم
عالما بتركبه عنهما من غير برهان لان الذاتي لا يعلل ولا يحتاج في اثباته للذات الى البرهان والجواب انا
هذا انما يلزم اذا علمنا حقيقة الجسم وهو ممنوع لانا لا نعلم منه الا انه شيء قابل للابعاد الثلاثة

العصل ‌ ‌ ‌ الفصل الرابع في بيان مذهب الحكماء في الهيولى وفي ثبوت التعرض لاول اثبات الهيولى لكل
جسم اعلم ان ملك الحجة اي الحجة الاولى وهي الحجة المشهورة تقتضي ان كل جسم قابل للاتصال والانفصال
مركب من الهيولى والصورة لكن الفلك غير قابل للانفصال فلا يجري هذه الحجة ولا الاستدلال بالتكون
الفساد والتخلخل والتكاثف ايضا لا يجري في الفلك لعدم قابليته له واما لم يتعرض له لان مرجع الحجة
الاولى فانه لا بد من بيان كيفية افادة هذه الحجة لكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة مطلقا فقال اثرنا
او اثبت بالدليل في موضع واحد احتياج الجسمية الى المحل فنقول تلك الحاجة اما ان يكون من لوازم
تلك الماهية بحسب ما تقتضيه بحسب تلك الحاجة لان الجسمية طبيعة نوعية فلا يختلف لوازمها فلا يجوز ان
يكون مانعة بذاتها تارة ومانعة بالغير اخرى كالاجسام ان يكون الشيء هو نفس امره وعرضا اخرى واما ان لا يكون
من لوازمها فيكون الجسمية في حد ذاتها غنية عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه ولا احتياج الى المحل بالذات
واجيب بمنع كون الجسمية طبيعة نوعية ولا سبيل الى اثباته كيف وقد يقول به المتكلم لان نفي الحلول فيها
ادوم عندكم كالفلكيات سلمنا كونها طبيعة نوعية لكن لا نسلم انها لو كانت بالذات غنية عن المحل لما حلت فيه
لجواز ان يعرض لها الاحتياج او نقول ماهية الجسمية من حيث هي هي ليست غنية ولا محتاجة وكل منهما يعرض

لها من علة خارجية وبعض ايضا بالطبيعة الجنسية لان الحيوانية التي في الانسان لو احتاجت لذاتها الى الناطقية
لوجب احتياج كل الحيوانات الى الناطق ولو كانت تلك الحيوانية غنية عنها لما احتاجت في وجودها الى حقيقتها فاعترض بان الجسمية يلزم الجنس ‌ ‌ الناطق
المذكور وهذا النقض ليس بوارد لان الجنس يجوز ان يختلف مقتضى انواعه وقد عرفت هذا الجواب في بحث الخلاء حيث
مر ان البعد يقتضي التمام بالمجرد ولما استغنى عنه فلا يحل فيه وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك وقلنا بعد امتنى على ان
الابعاد وانه ممنوع التقرير الثاني في الهيولى هل الهيولى عن الصورة استدلوا عليه بوجوه الاول لو كانت الهيولى عارية عن
الصورة فاما ان يكون مشارا اليها اولا والاول باطل لانها حينئذ اما ان لا تكون قابلة للقسمة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وقد ابطل
او يكون قابلا للقسمة اما في جهة واحدة فيكون خطا وليس لها وجود لا بعد تمام الجسم ولا يلزم الهيولى بالجزء الذي لا يتجزى
او الهيولى وجودها قبل وجود الجسم او في ثلث جهات فيكون جسما او حالة فيه وقد فرضناها مجردة عنه وكذا الثاني لانها
قابل للصورة بغير فاذا حصلت فيها صورة فاما ان يحصل في جميع الاحياز للعناصر والافلاك وهو محال ولا يحصل في شيء منها وهو محال
وهو ايضا محال لان كل جسم لا بد له من حيز او يحصل في حيز دون حيز فيلزم التخصيص بلا مخصص فلو قيل انما يلزم اذا
لو كانت الصورة الجسمية الهيولى وحدها ولم لا يجوز ان يقال ان الصورة الجسمية متى صادفت المادة لزمها صورة
اخرى يخصص الجسم بالحيز المعين وايضا قد كرهوه يقتضي ان الجزء المعين من الارض فان جميع اجزاء حيز الارض بالنسبة
اليه على السواء ومع ذلك يختص بجزء واحد من حيز الارض بلا مخصص قلنا الجواب عن الاول ان المخصص الملازم لا بد ان
يكون صورة غير الصورة النوعية ونسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل على السواء فاما ان يحصل الهيولى حال المقارنة في جميع
اجزاء الحيز ولا في شيء منها او في بعض دون بعض ويعود المحالات ان تقول نسبة جميع الصور النوعية اليها على السواء
فاما ان يحصل لها جميع الصور فيجتمع في مظاهر مختلفة او لا يحصل شيء منها او يحصل بعض معين وبعض كلامنا والكلام السبب
في اختصاص الجزء المعين من الارض بجزء من اجزاء حيزه فنقول مادة تلك الجزء كانت قبل اتصالها بالصورة الارضية في
صورة اخرى فكان لها سبب لتلك الصورة يقتضي حصولها في ذلك الجزء فلو الحيز من الهواء متى زالت الهوائية عنه
وصادفته المائية او الارضية فانه ينزل في خط مستقيم ويسقط في جزء معين من حيز الماء او الارض اي ما الوضع
الى ما الحاصل بسبب الصورة السابقة على الحصول الوضع اللاحق مع الصورة اللاحقة وهذا يقتضي ان يكون قبل كل
صورة صورة الى ما لا نهاية له ويقال لم لا يجوز ان هذه الحجة على بطلها لا تثبت هذا الفرض فانه يمكن ان يقال الصورة الجسمية
اذا حصلت في المادة تخصص ذلك الجسم بحيز معين لقصد قاصد مختار والداعي الى ايجاد تلك الصورة في ذلك الجسم داع
الى تخصيص ذلك الجسم بحيز معين نعم لو سلم لا تخصص الا بالصورة الموجودة ولو لم يحصل مطلوبهم والثاني
ذلك الثاني لو كانت الهيولى مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا وقد عرفت الكلام عليه الثالث لو قبول الكل والنصف لو تجردا كانا متساويين وسالزم ان يكون الشيء مع غيره كهو
لا مع الغير وان اختلفا فذلك الاختلاف لا يكون لاجل الماهية ولا لوازمها بل لعارض وهو كون احدهما كلا والاخر جزءا
وذلك مما لا يكون بسبب التفاوت في المقدار وهو الصورة الجسمية فيكون المادة قبل اتصافها بالصورة الجسمية متصفة بها وجوابه
لم لا يجوز ان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يقتضي المقدار ولما جعل كل المقدار يكون الاكثر من قبول بعضه فيكون لها مقدار في نفسها فيقتضي قبول
اخرى وتسلسل بل هي في نفسها استعداد وليس لها قبل اتصالها بالجسمية مقدار فيقبل المساواة وعدمها العارضين للكم التعريج
الثالث لو الصورة لا تعرى الهيولى لوجوه الاول لو فرضنا صورة مجردة فاما ان يكون مشارا اليها اولا والكلام باطل والاول

فلا نهاية اما متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لما عرفت من تناهي الابعاد ومتناهية ولا الى الاول لانها تكون شكلا
لان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة من احاطة حد واحد او حدود بالمقدار فيقول ذلك لا يجوز ان يكون لازما لنفس
الجسمية او لما يلزمها ولو كان جميع الاجسام متشكلا بهذا الشكل فيساوي شكل الجزء والكل وهو ضروري البطلان بل يكون
عرضا مفارقا لها فيجوز ان يتبدل شكلها بشكل اخر وذلك التبدل انما يكون بالفصل والوصل فيلزم ان تكون الصورة المجردة
قابلة للفصل والوصل وكل ما هو قابل للفصل والوصل مركب مقارن للهيولى فالصورة المجردة تكون مقارنة للهيولى هف الصورة
واما الثاني فلان الجسمية لا تنفك عن الامتداد وكل ممتد متحيز فيكون مشارا اليها فيقول لان الصورة الجسمية نفس عبارة عن
هذا الامتداد او بعد ما الامتداد الجوهري الذي هو محل الامتداد اطلاقا لكان على المحل كما مر في بحث الاتصال اولانها تكون
قابلة للقسمة فيمتنع مفارقتها للهيولى الحاصل في الجزء بحصول الجسم فيه فاورد على هذا الدليل اعتراضان احدهما لم
لو كان الشكل ليس نفس الجسمية كان الجزء مساويا للكل في الشكل منقوض بالفلك فان شكله معلول طبيعته وجزؤه مساو
لكله في الطبيعة لوجوب كون الفلك بسيطا مع انه لم يتشكل جزؤه ليس مساويا بالشكل كما لكن به مانع وهو الصورة الفلكية
هذا ان لا [illegible] وحيث المادة [illegible] ذكر الشكل ثم اعترض الجزئية بحصول ذلك الشكل لكلية منع ان يحصل الشكل الجزئية
المعوض بعد ولو لم يكن جزءا له فاما لو فرضنا الصورة مجردة عن المادة لم يكن هناك سبب يقتضي كونه كلا او جزءا الى
غير ذلك الطبيعة وحينئذ [illegible] بين الكل والجزء في [illegible] اصلا فيها امر مرتب [illegible] في الكلية والجزئية فكيف على اصلا فيها
في الشكل بانه لما لم يتوحد [illegible] ما يكون بالفصل والوصل واجيب عنه بانا
نقول كل ما قبل الاتصال الوحدي فهو قابل للاتصال الجسمي فيلزم ما ذكره ورد بان هذا العذر [illegible] سلب امتناع
خلو الصورة عن الهيولى بان يقال الصورة الجسمية لو جاز [illegible] المادة فكانت قابلة للقسمة الوهمية فيكون قابلة للقسمة الخارجية
لكونها واحدة فلا تقبل القسمة الخارجية فيمتنع عليها مفارقة المادة فلا حاجة الى التقسيم المذكور فيمتنع بان المقدمات والعلل
ان يقول حيث هذا الكلام لا ينافي صحة التقسيم المذكور وحيثية الثاني الجسمية حالة في المادة فلو كانت غنية عن المادة
لاستحال ان يعرض لها ما يحوجها الى المادة وقد عرفت جوابه في الثالث فقيل ما ذكر من ان الهيولى [illegible] بان نعرض الكل مفارقة
صورته قبل التجزي وبعد ما فصورة الكل لم تساوي صورة الجزء لزم ان يكون الشيء مع الغير كهو لا مع ولم خالفنا فالاختلاف
ليس لنفس الجسمية ولا لما يلزمها بل للمادة فان لم يقال انما [illegible] فيما عرفت في امتناع اجتماع المثلين فيلزم ان تكون
الصورة المجردة مقارنة للهيولى هف وقد عرفت جوابه [illegible] الرابع كيف تحلل الهيولى بالصورة وقد قلت ان الماهية
الجسمية اذا كانت مركبة لا بد ان يحتاج بعض اجزائها الى البعض لان كل اجزاء [illegible] متلازمين في الوجود ولا في الماهية كما لا يتصف بغير
بحيث ان يكون احدهما محتاجا الى الاخر ولو كان كل واحد منهما مستغنيا عن الاخر مطلقا فلا يتوقف وجود احدهما على وجود الاخر فلا يكون
بينهما ملازمة فاذن لا بد في التلازم من ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر فان قيل لم لا يجوز ان لم يحتاج احدهما الى ما يحتاج
اليه والاخر بان يكونا معلولين لعلة واحدة فيكون بينهما تلازم في الوجود قلنا ان لم يجب صدور المعلولين عن العلة الواحدة
فيكون صدور احدهما عن العلة غير صدور الاخر عنها فلا يكون بينهما تلازم في الوجود وان جاز صدور المعلولين عن العلة الواحدة
لم يكن التلازم بين المعلولين فانه لعدم احتياج احدهما الى الاخر كما انه قيل مولانا كلما كان الانسان ناطقا
فالحمار ناهق والتلازم بين الاجزاء بهذا المعنى فاعلم ان الهيولى ليست علة مستقلة للصورة لوجوه الاول ان
العلة مقدمة على المعلول فلو كانت الهيولى علة للصورة لكانت متقدمة بالوجود على وجود الصورة لكنا بينا انها انما

بالفعل

بالفعل بسبب الصورة لئلا يلزم كون البسيط مصدرا للفعل والقوة من جهة واحدة وقد عرفت ما فيه الثاني ان الهيولى
من حيث هي قابلة للصورة فلو كانت علة لوجود الصورة كانت فاعلة لها فيلزم ان يكون البسيط قابلا وفاعلا
بالنسبة الى شيء واحد وانه محال وقد عرفت ما فيه الثالث ان الهيولى قابلة للصورة لانها له لها فلا تكون علة لصورة ومعينة الثالث
وليست الصورة ايضا علة فاعلة للهيولى لوجوه الاول انها حالة فيها فتحتاج اليها والمحتاج الى الشيء لا يكون علة له
الثاني انا بينا ان الصورة الجسمية لا توجد الا مع التناهي والشكل والتناهي من توابع المادة فيكون الهيولى متقدمة عليها فيكون
متقدمة على الصورة ايضا لان ما مع المتقدم متقدم فلا تكون الصورة متاخرة علة للهيولى الثالث ان الصورة الجسمية
عند ورود الانفصال تتبدل وكذلك سائر الصور قابل للتبدل فلو كانت الهيولى معلولة لتلك الصورة لوجب عدمها
عند عدم تلك الصورة لكن عدمها محال ابطل علة احدهما للاخرى فيقول فاحتياج الهيولى الى الصورة في بقائها لانها
لو زالت الصورة عنها [illegible] محفوظة فهي كالدعامة من الى واحد وتقام اخرى ولو فرضنا زوال صورة وعدم اخرى صورة
اخرى لعدمت الهيولى واحتياج الصورة الى الهيولى في التشخص لان تشكلها انما هو بالمادة والعوارض المكتنفة بها فعلم ان
كلا منهما يحتاج الى الاخر من وجه ولا دور المحال [illegible] في اثبات الصورة النوعية لكل جسم صورة نوعية لان كل الاجسام
مختلفة باللوازم ومتى كان كذلك كانت مختلفة بالصورة النوعية اما انها مختلفة باللوازم فلان كلا منها يطلب حيزا غير ما يطلبه
الاخر فالارض تطلب المركز والنار تطلب المحيط وعلى هذا وايضا بعضها لا يقبل الانقسام الفعلي اصلا كالفلك هذا
وبعضها يقبل كالعنصريات اما بسهولة كالماء واما بعسر كالحجر وايضا بعضها حار وبعضها بارد واما انه
يلزم من هذا اختلاف في الصورة النوعية فلان لزوم هذه اللوازم اما ان يكون للمادة وهو محال لانها غير متحيزة [illegible] ولا مكتنفة
بكيفية فلا يقتضي الحصول في حيز معين ولا كيفية معينة مع ان الهيولى المشتركة للكون والفساد واما ان
يكون للجسمية العامة وهو ايضا محال لانه لم لا يشترك في العلة [illegible] مع الاختلاف في المعلول اولامر اخر وذلك الامر اما ان يكون
لازما للجسم الذي يخصه هذا اللازم اولا والثاني [illegible] لانه يلزم بقاء المعلول مع ارتفاع العلة وهو [illegible] فتعين ان يكون لامر
لازم فان كان مقوما للجسم فهو المطلوب والا عاد الكلام ويتسلسل قال الامام الرازي حصرنا بالدليل اسناد هذه
الاعراض الى امر [illegible] الكيف [illegible] الى قوى موجودة في الجسم فانا لم [illegible] اسباب لوجود الجسمية وان لا يكون
بعد وجوده من الصور بل من الاعراض لان اختصاص صورة معينة بجسم لا بد له من مخصص فلم لا يجوز ان مخصص ذلك المخصص
الجسم بانه وكذا مخصصه قال [illegible] يمكن منع بطلان التسلسل في اللوازم بان يقال يجوز ان يكون اللوازم متعاقبة بلا [illegible]
معاقبة كل منها الى ما قبله فانه كما انه يمتنع تعاقب صور بلا نهاية لم يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية [illegible] بعضهم على
ابطال الصورة النوعية فان الجسم اذا ازال كيفية المختصة به بعد تلك الكيفية اليه الطبع [illegible] تلك الكيفية باقية
الحال كالماء اذا سخن يعود بالطبع باردا [illegible] مبدأ لكيفية البرودة وهو الصورة النوعية قلنا سلمنا
ان هنا امرا باقيا هو مبدأ للكيفية لكن من اين يلزم كونه مقوما للجسم ولم لا يجوز ان يكون قوة موجودة فيه محفوظة الذات
في الحالين بعدها الجسم الى الكيفية عند زوال القاسر والمانع وايضا هذا الدليل انما يجاز لو كان البارئ تعالى
موجبا بالذات تعالى الله عن ذلك اما اذا كان فاعلا بالاختيار عز شانه وجلت قدرته فلا يبعد [illegible] اصلا ولا [illegible]
باللوازم وعود الكيفية لانه [illegible] الفاعل المختار وهذا النوع عند عدم اصل الدعوى كثيرة في العنصريات الفلكيات

[illegible]

وإذا تحقق بطلانه فاحفظ لئلا يحتاج إلى التنبيه على بطلان ما يتفرع عليه التعويل وان ان لكل جسم حيزاً طبيعياً
ونبين ان كل جسم لو خلي وطبعه وفرضنا خلوه عن كل ما يمنع خلوه عنه فاما ان يحصل في حيز او لا في حيز وكلاهما
محال اولى فهو معنى وذلك الحيز لا يكون مقتضى جسميته المشتركة بل مقتضى امر زائد على جسميته وذلك الامر هو الذي نسميه
بالطبع فاذن لكل جسم حيز مقتضى طبعه وهو المطلوب اعتراض عليه من وجوه الاول لم لا يجوز ان كل جسم لو خلي وطبعه لا بد له من
مكان واستحال ان يحصل لا في حيز فان المحدد ليس له مكان وحيز ولما لم يكن محدداً او غير ليس يرد عليهم لان منهم من فسر
المكان بالسطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي وهؤلاء جعلوا الحيز اعم من المكان وقالوا كل جسم لا بد له من حيز
لا مكان والمحدد وان لم يكن له مكان على مذهبهم لكن له حيز ومنهم من فسر المكان بالبعد المطلق سيقدره الجسم وهؤلاء جعلوا
الحيز مرادفاً للمكان وقالوا كل جسم لا بد له من حيز ومكان والمحدد ذو مكان على مذهبهم فلا يرد الاعتراض الثاني لانه
انه لو خلي وطبعه وحصل في حيز كان ذلك الحيز مقتضى طبعه لم لا يجوز ان يكون الجسم لو خلي وطبعه يكون نسبته الى جميع
الاحياز على السواء واختصاصه بحيز معين يكون بارادة الفاعل المختار فانا لو فرضنا الاحياز خالية ثم خلق الارض
لم يكن في مركز ولا محيط لبعض الارض بطبعها المركز بل يكون نسبتها الى جميع الاحياز سواء حتى يخصصها الفاعل المختار
اختصاصه بحيز معين يكون بعارض خارج عن طبع الجسم كما يقوله بانه من امره معنى انه لو ترك لما كان كل ما هو الثالث ثم
هذه الارض باسرها انها انما وجب لم ينقلب عنه ولا استحال غيره لانه في حيز لا مكان سواء والسبب في حصول كليته
الارض في الوسط والنار في المحيط والهواء والماء فيما بينهما ليس طبائعها بل ان الحيز والفلك يجب لم يكن بالاسباب مساكنة
الفلك ثم كلما كان ابعد من الفلك كان ابعد من المساكنة فلزم من ذلك ان يكون الجسم المجاور للفلك نارا وكان اسخن الاجسام
والطفها وان يكون ابعدها عنه ابردها واكثفها وهو الارض وان يكون الوسط في القرب والبعد متوسطا في الكيفيتين
ولو توهم انه وضع بقرب الفلك جسم غير النار يصير بمرور الايام الطف الاجسام واسخنها فيكون نارا فان قيل الدليل على ان
لكل جسم حيزا طبيعيا هو انه لو لم يكن كذلك لكانت اجزاء الارض اذا رميت الى علو لم ترجع الى المركز لان نسبتها يكون الى جميع الاحياز
على السواء والثاني باطل فالمقدم مثله قلت السبب في ان الاجزاء الارضية المدرة بعد ما ترمى الى […] نسبتها الى جميع
الاحياز على السواء هو ان كل جزء من كل عنصر يطلب سائر الاجزاء من ذلك العنصر لانه يطلب الشيء شبيهه فلو توهمت الاجزاء كلها
كلها حاله لجرد ثم فصلت بعض اجزاء الارض في موضع من الخلاء […] في موضع اقرب منه […] الكلية منها
العنصر ولو توهم ان الارض كلها قد رفعت الى فلك القمر ويكون الحجر في المركز لا يرجع ذلك الحجر اليها لطلبه الشيء العظيم الذي هو
شبيه لا يقال لو كان الامر كذلك لكان الحجر المرسل من راس الشاهق مستقيما ولم يذهب يمينه لا الى الاتصال بكليته لان الحجر
حاصل هنالك لانه لقائل ان يقول لم كل جزء من اجزاء الارض يطلب الاتصال بجميع الاجزاء الا انه لما تعذر ذلك فتوجه بالمكر
للاول وهو ان يكون قربه من الكل قربا واحدا وذلك انما يحصل عند حصوله في وسط الاجزاء فلو انتقل الحجر سمت البئر
لم يكن طالبا للقرب من الكل بل القرب من بعض الاجزاء مع استواء الاجزاء في الطبع وهو محال الثالث لم لا يجوز ان يكون كل
جسم لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا منها لم يكون مخصصه بحيز معين باسباب خارجية عن الجسمية كما ان الجسم لما اقتضى
بعضها صورة معينة ثم تخصيصها يكون بالاسباب الغير اللازمة للجسمية وكان لكل جزء من الارض بعد يقتضي حيزا منها من اجزاء
مكان كليته الارض ثم تخصيصه بذلك الجزء من الحيز باسباب خارجية برهان برهان على ان لكل جسم حيزا طبيعيا

الاول

الاول انه لا يجوز ان يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان لانه لو حصل في احدهما فاما ان يطلب الثاني او لا يطلبه
فان طلبه لم يكن الاول طبيعيا وان لم يطلبه لم يكن الثاني طبيعيا لان الحيز الطبيعي ما اذا كان الجسم حاصلا فيه لم
يطلب الانتقال عنه واذا اخرج عنه بالقسر طلب العود اليه بالطبع لانه اذا كان خارجا عنهما لم يكن توجهه الى احدهما
اولى من توجهه الى الاخر فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون واحد منهما طبيعيا او يتوجه
الى احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا الثاني في المكان الطبيعي للمركب المركب من البسائط اما ان يكون بسائطه متساوية او لا
ويكون مكانه الطبيعي على الثاني مكان البسيط الغالب فيه لانه يقهر البسيط الاخر ويجذبه الى حيزه فيكون الكل طالبا
لحيزه وعلى الاول المكان الذي اتفق فيه التركيب لعدم اولوية غيره قال الامام فيه نظر لان المكان الطبيعي ما لو خرج عنه الجسم
لعاد اليه طبعا وهنا ليس كذلك لعدم المرجح وانتفاء المساواة بان مقدارا يجوز ان يحصل قوة مما يعتبر مع المساواة في
القوة فالاولى ان يقال المركب ان كان تركيبه من بسيطين فاما ان يكونا متساويين او احدهما اغلب فان تساويا فاما ان
يكون كل واحد منهما مانعا للاخر من حركته او لا يكون فان تمانعا بقي المركب هنا وان لم يتمانعا افترقا وان كان احدهما
اغلب انجذب المركب الى حيزه وان كان تركيبه من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب في حيزه وان تساوت فان كانت
الثلثة متجاورة حصل المركب في حيز الوسط لتكافؤ جذب الطرفين حتى يتعادل القوتان وان كان غير متجاورة لم يساو
الجذب من الطرفين ويحصل في الوسط ايضا وان كان تركيبه من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط ولا
متى غير الغالب

المرصد الثاني في اقسام الجسم واحكام كل قسم منها وفيه مقدمة واقسام اما المقدمة
ففي بيان حقيقة البسيط والمركب اعلم ان الجسم البسيط مرسوم على وجهين احدهما ما يكون جزؤه مساويا للكل في الاسم والحد
وهذا الرسم صحيح على الاطلاق وعلى مذهب من يقول ان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة واما من يقول انه مركب منهما
فلا بد ان يزيد فيه قيدا او يقول جزؤه المقداري لا الجزء المادي والصوري لا يساويه في الاسم والحد وثانيهما ما لا يتركب حقيقته
من اجسام مختلفة الطبائع وكل واحد من الرسمين اما ان يعتبر بحسب الحقيقة او بحسب الحس فهذه اربعة اعتبارات الاول ما يكون
جزؤه الحقيقي مساويا لكله في الاسم والحد حقيقة كالاركان الاربعة بخلاف اعضاء الحيوان كاللحم والعظم والفلك الثاني
ما يكون جزؤه المحسوس مساويا لكله في الاسم والحد كاللحم والعظم ولا كالفلك فانه موضوع بازاء هذه الحقيقة بشرط شكل
مخصوص وكذلك لا يسمى جزء الفلك فلكا الثالث ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطبائع كالفلك لا كالعظم واللحم
الرابع ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع كالعظم واللحم والفلك واعلم ان لكل جسم شكلا طبيعيا لانه يجب
ان يكون متناهيا فلو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا بالطبع لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة
به حد واحد او حدود بالمقدار والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان البسيط له قوة واحدة ولن يفعل في المادة الواحدة
الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فقد اختلف محيطه فانه يكون جانب منه خطا واخر زاوية واخر نقطة فاذن لا بد
ان يكون شكل البسيط هو الكرة اذ فيها حد واحد لا حدود مختلفة عليه شكوك الاول لم لا يجوز ان يقتضي بسيطه شكلا الكرة
وعدمها القضاء […] الواقع على ظاهرها فالحجر خارج عن الكرة لانها كالخشونات الحاصلة الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة فان جبلا
طوله نصف فرسخ بالنسبة الى كرة الارض كخمس سبع عشر شعيرة على كرة قطرها ذراع […] لا يمنع الكرة
الحسية […] من الاعتراض الى لا يعتبر […] ولا يصعب فيكون الخشونات قادحة في حقيقة الكرية وقد يجاب بان المضاد […]

ليست مقتضى طبعها بل حصلت بأسباب خارجية ولو أنها لما اشتملت منها جزء بسبب الرياح ولا امطار فيها يبوسة
حافظة للشكل بقي ذلك الشكل ولم يعد الى الشكل الكري الذي هو مقتضى طبعها بجلب المحسوسات قال الفاضل
هذا الجواب ضعيف لان الطبيعة كما انها مقتضية للشكل المقتضي لحفظ الاجزاء على هيأتها مقتضي ايضا ذلك الشكل
الكري وليس العارض بأقدر ان يرد اي من الاجزاء ويمكن ان يقال لانه عدم لما ولو بها والدفع اول من الرفع لكونه اهون لكن



للافلاك الكوكبية تكون الكواكب فيها بحيث تكون مواضع الكواكب ثقبة في ... ان تلك الثقبة موجودة في موضع
دون موضع ومقدار الثقبة مختلف هذا خلف مقتضى طبع الفلك وقد من الاشارة الى جوابه في بحث ... العالم
الفاعل لاشكال مختلفة لا الكرة قال الامام ان يمتنع هذا بأن المادة التي يخلق منها الحيوان غير بسيطة بل هي مركبة من
اجزاء مختلفة الطبائع والبسيط يجوز ان يقتضي اثار مختلفة في قوابل متعددة والكلام فيما اذا كان واحدا فلا يرد الرابع



ثم الافلاك الخارجة المركز لا بد لها من متمم مختلف الثخن احدهما رقيقة من جانب ... وغليظة في جانب الحضيض والآخر
بالعكس وقد مختلف الطبع في كل واحد من المتممين اجزاء مختلفة في الثخن وقد يجاب بأن المتمم ليس جسما مستقلا بنفسه ليكون
له طبع بل هو جزء من فلك وكلية الفلك لها طبع مستقل يقتضي كريته وهو كري ولقائل ان يقول لو لم يكن لكل من المتمم
طبع يحفظ شكله ووضعه لا يمكن ان يبدل شكله وان يحصل في موضع لو والا لزم بطء حركة الكل ... هذا وقد فرع الحكماء
على كون الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فرعا وهو ان الماء جعلا كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان بعيدا عن المركز مثلا الاناء



الذي يملى به الكوز في اعلى الجبل اول ما يملى به عند كونه في اسفل الجبل ... دائرة اخرى حول مركز الارض
ثم ... الكوز في اعلى الجبل ... دائرة اخرى مركز الارض ... الكوز فلا شك ان الدائرة التي ... اعظم من
الاولى فيكون القوس الذي بين طرفي الكوز منها اقل تحدبا من القوس الذي يحصل بين طرفي الكوز من الدائرة الاولى اذا كان
... واحدا وهو الكوز مثلا ومتى كان القوس اقل تحدبا كان اقل احتمالا للماء وكلما كان اكثر تقعيرا كان اكثر احتمالا للماء
فيتبين ان احتمال الكوز للماء عند كونه في اسفل الجبل اكثر من احتماله عند كونه في اعلاه وهو ما اشعر به من الاوحد
على طبع الماء وكريته وان شئت زيادة توضيح فاسمع لما نقوله الماء بعد مضاف كالاوا وحد موضعا اعمق من الموضع
الذي هو فيه يجري اليه بالطبع والموضع الاعمق هو الاقرب من المركز فرسم على مركز العالم او نرسم دائرة على ... المركز ثم
نخرج منه خطا مساويا الى المحيط وهما اب اج ونصل بين طرفيهما وهو نقطة ... والجسم ... في داخل
الدائرة حتى يحصل شكل مثلث ونفرض هذا الخط عاريا من الماء اذا كان في اسفل الجبل ونخرج من نقطة ... خطا مستقيما
فيما بين خطي اب اج الى خط ... ولا شك ان ... خطا اقل من كل واحد من خطي اب اج لان الخطوط الثلاثة كلها خارجة من
مركز واحد وخطا اب اج يلاقيان المحيط ... الدائرة ... خط ... لا يلاقي المحيط بل يقطع دونه واذا كان خط ...
اقل من خطي اب اج ... كان اقرب الى المركز من ناحية الخطين الذين في جنبتيه وهما خطا اب اج ...
ان يجري الماء الى ناحيته خط ... الى ... ويساوي طرف خط ... طرفي خطي اب اج واذا ... لم يحصل الى
المحيط واذا ساوا ... لم يكن ناحيته اعمق فلم يجر الماء ... وكلما كان اكثر ... يجري الى موضع الاعمق ... الجوانب
ولا تكون في ناحية من النواحي اعمق واعرف هذا فاذا رسمنا دائرة اخرى في ... الدائرة الاولى ومثل الدائرة التي في
رأس الكوز اذا كان في اسفل الجبل ونفرض خطا يخرج من المركز ويمر بوسط الكوز الى رأسه قريبة الى ان ينتهي الى الدائرة

الصغرى بالخط المنتهي الى رأسه اقصر من خط يعرض ... من المركز وينتهي الى طرفيه لما عرفت انها ملاقية المحيط
دونه واذا كان اقصر كان اعمق واقرب الى المركز فيجري الماء الى رأسه اكثر ... ويساوي الخطوط المنتهية الى طرفي
الكوز وكلما كان الماء اعلى واقرب من محيط الدائرة الاولى كان الخط المنتهي الى رأس الاناء اقصر واقل من الخطوط المنتهية
الى طرفيه فيكون احتماله للماء اكثر واعرف هذا فانهم فرعوا على هذا الاصل فرعا اخرى وهو ان الماء ... على الجوم
على الارض في اطراف الاقطار لما ان البعد بين ... اكثر من البعد بين ... الا ما ... حول مركز الارض
احدهما من رؤوسها والاخرى من ... فان الدائرة الاولى اعظم من الثانية ... يكون اعظم ما بين ...

ثم الجسم ... فان كان ... جميع الجسم واما اقسامه ... لان الجسم اما بسيط او مركب ونعني بالبسيط
ما لا يكون حقيقته مركبة من اجسام مختلفة الطبائع والبسيط اما فلكي او عنصري كالعناصر الاربع والفلكي اما
الافلاك او الكواكب فالبسيط عليه اقسام والمركب ... الى ... واما ... الاول في الافلاك
الثابتة بالرصد تسعة وعشرون فلكا تسع كلية وستة افلاك التداوير وثمانية خارجة المراكز وستة حاملة للتقاريع اما
التسع الكلية ففلك الافلاك سمي به لانه محيط بجميع الافلاك ويسمى بالفلك الاطلس ايضا لانه غير مكوكب وبالعرش المجيد

في لسان اهل الشرع ثم فلك الثوابت سمي به لتسميتهم كواكبه بالثابتة اما لعدم حركتها الثابتة فكأنها لا يتحرك او لبطء
اوضاعها ... ويسمى فلك البروج ايضا لان البروج الاثني عشر تعرض فيه اولا ثم تعرض في الافلاك الاخرى ثم تقطع
الدوائر المحيطة بالبروج ... ويسمى في لسان اهل الشرع بالكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك
المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو المراد بالسماء الدنيا في قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا
بمصابيح واستدلوا على وجودها بالحركات المختلفة المشاهدة للكواكب ... لان الكواكب بأسرها تتحرك من
المشرق الى المغرب لانه يطلع منها ما يطلع من المشرق ويسير الى المغرب ويخفى عنه مدة وبعد ذلك يعود الى المشرق
ثانيا ويطلع كما يطلع اولا وهكذا دائما فلا بد لها من فلك يحركها وهو الفلك الاعظم وهو جسم كري يحيط به سطحان متوازيان
مركزهما وهو مركز الكرة مركز العالم الاعلى منهما لا يماس شيئا اذ ليس وراءه خلاء ولا ملاء بل هو نهاية العالم والادنى منهما
يماس محدب فلك الثوابت وهو يتحرك بما في ضمنه من الافلاك من المشرق الى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحدة تقريبا
ثم ان اهل الرصد وجدوا جميعها غير الفلك الاعظم متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق فلا بد لها من محرك آخر وهو
الفلك الثامن وهو جسم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما وهو مركز الكرة مركز العالم السطح الاعلى منهما يماس
مقعر الفلك الاعظم والادنى يماس محدب فلك زحل فانه يتحرك بما في ضمنه من الافلاك من المغرب الى المشرق ويقطع كل مائة سنة
درجة واحدة فيقطع البروج في ستة وثلاثين الف سنة ... لان كل برج من البروج الاثني عشر ثلثون
درجة ... الكواكب السيارة لا يحيط ... الكواكب الثابتة بل كلما قارنت
سيارة كوكبا من الثوابت ... والآخر ... نحو المشرق ولا يحفظ ايضا نسبة بعضها الى بعض بل كلما قارن
كوكب منها كوكبا ... منها حركة نحو المشرق ... نحو ... في ناحية المغرب
... ويزداد ... البعد ... الى ... في ... نصف شهر فعلمنا ان لكل منها فلكا خاصا يحركها من
المغرب الى المشرق واستدلوا على ترتيب هذه الافلاك التسعة ... على الوجه ... المذكور ...

وخسف بعضها بعضا وبانه يوقف على ان الكواكب التي تحجب غيرها ليست شفافة ولها لون فنقول اما القمر
فظاهر فيه اللون وهو الغبرة القريبة من السواد عند الخسوف ولانه يستفيد النور من الشمس ولو لم يكن له لون لكان
اي يقبل النور من غيره لان ما لا لون له من الاجسام لا يقبل النور من غيره ولا يستقر النور على سطح الشفاف واما
زحل فلها كمودة والمشتري له بياض دري والمريخ له حمرة وعطارد له صفرة والزهرة لها زرقة واختلفوا في ان للشمس لونا ام لا
اذا عرفت هذا فنقول انهم وجدوا القمر يكسف المشتري والمشتري يكسف زحل وزحل يكسف الثوابت فحكموا
بان فلك الثوابت فوق فلك زحل وفلك زحل فوق فلك المشتري وفلك المشتري فوق فلك المريخ ووجدوا القمر يكسف عطارد
وعطارد يكسف الزهرة فحكموا بان فلك الزهرة فوق فلك عطارد وهو فوق فلك القمر واما الشمس فانها لا تكسف
الا بالقمر فقد جعلوها في الفلك الاوسط بين افلاك هذه الكواكب السبعة استحسانا لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام
كما ان الشمس العلاقة في وسطها وقد حكى ابن سينا وجد الزهرة في بعض اوقات اجتماعها بالشمس عند طلوع الشمس
كالشامة على وجه الشمس فحكم ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وزعم بعض المهندسين ان فلك
الشمس تحت فلك الزهرة لان الشمس لا تكسف الا بالقمر ولم يعتمد ابن سينا فيما حكاه وهذا ضعيف لان عدم انكسافها بعطارد
والزهرة اما لكون جرميهما في غاية الصغر واما لصغرهما بالنسبة اليها فلا يظهر الكسف هذا بيان الافلاك الستة الكلية
ولكل من السيارات عدة افلاك يتركب منها فلكها الكلي ويسمى تفصيلها بالرسالة وسماه اعلم ان الدليل
المذكور لتعدد الافلاك من ان الكواكب يتحرك جميعها من المشرق الى المغرب ثم يتحرك الثوابت ولكل من السيارة من المغرب
الى المشرق حركة خاصة به فلا بد من فلك يحرك الجميع بالحركة الاولى وللثوابت ولكل من السيارة من فلك اخر يحركها بالحركة
الخاصة انما يتم لو امتنع الخرق على الافلاك اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون الافلاك الكلية التي عليها الكواكب ساكنة ويتحرك
الكواكب فيها بانفسها من المغرب الى المشرق كالسابح في الماء وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى كل في فلك يسبحون ولكن امتناع
الخرق على الافلاك ممنوع والذي ذكر في بيانه انما تم لا يمشي لما في المحدد سلمنا امتناع الخرق على الافلاك مطلقا لكن
لا يلزم من كون الكواكب ساكنة والافلاك متحركة او بعضها حركة الكوكب بنفسه مع كون فلكه ساكنا لجواز ان يكون
ينفصل عن ثخن الفلك جسم شبيه بحلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب ويكون مركزه خارجا عن مركز العالم ثم
ينفصل عنه حلقة اخرى على الوجه المذكور وهي المراد بالنطاقات ههنا وهي في عرف الحكماء عبارة عن سطح الفلك
الخارج المركز باربعة اقسام مختلفة كل قسمين منها لا جرم والمتخصص مساويان فقط بان يمر بمركزه ومركز العالم حين الى حطه
الطرف الى سطحي البعد الابعد المختلفين ويتوهم خط لو على ذلك الخط مارا بمركز العالم ويسمى الطرف الى سطحي سمك
سمك البعد الابعد والبعد الاقرب وسطه هكذا ثم يكون الكواكب على تلك النطاقات ويتحرك هي بانفسها او بما عماد الكواكب
عليها بارادة يتحرك الكواكب بنفسها معتمدا عليها فيتحرك الكواكب والنطاق معا ويكون الفلك الكلي ساكنا ولا يعرض
له خرق اصلا وليس هذا ابعد مما ذهبوا اليه من اثبات فلك خارج المركز وانقسامه الى قسمين مختلفين في الغلظ و
الرقة وغلظ كل منهما ومقابلة رقة الاخر بحيث يحصل من مجموعهما فلك مساوي الاجزاء ويسمى بالمتمم سلمنا ان
الفلك متحرك والكوكب انما يتحرك بحركته لكن لا حاجة الى اثبات الفلك التاسع ولم لا يجوز ان يكون حركة الكل من
حيث هو كل من المشرق الى المغرب بحيث يتم دورة في يوم بليلته تقريبا ويكون هو الحركة اليومية ثم يتحرك كل

وام

واحد منها من المغرب الى المشرق حركة خاصة به وذلك بان يتعلق نفس بمجموع الافلاك الثمانية تحركها حركة ويتعلق
لكل منها نفس يحركه حركة خاصة به بل ولا حاجة الى اثبات الثامن ايضا لجواز ان يكون الثوابت مركوزة
على محدب ممثل زحل ويتصل بعضها ببعض بالمجموع ويتعلق بكل نفس سلمنا وجود التاسع لكن لا يلزم من هذا حصر الافلاك
في التسع لجواز ان لم يوجد فوق التاسع الوف الف فلك غير مكوكب محيط بعضها ببعض ولجواز ان يكون كل من الثوابت
على فلك ويكون حركات افلاكها متوافقة فلا يختلف اوضاعها وعلى هذا يكون ما ذكر في ترتيب الافلاك وتعدادها مجهولا
لجواز ان يكون بعض الافلاك الثابتة تحت فلك القمر وحكاية الكسف على تقدير تسليمها لا تنتج لانه لا يجري في الكواكب
التي هي قريبة من القطبين لانه لا يمر على هذا ذاتها شيء من الكواكب السبع السيارة فلا يكسف شيء منها بتلك الكواكب
ويجوز ان يكون تحت القمر افلاك اخر مكوكبة بالكواكب التي هي قريبة من القطبين ويساوي حركتها حركة الفلك الثامن
فلا يختلف وضعها مع الثوابت المقصد المقصد الثاني في بيان وجود المحدد واحكامه اما بيان
وجوده فقالوا الجهة منتهى للاشارة الحسية ومقصد للمتحرك بالحصول فيه وكل ما كان كذلك كان موجودا انتج هذا ان
القياسان ان الجهة موجودة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلامتناع ان يكون العدم المحض متعلقا للاشارة الحسية
ومقصدا للمتحرك بالحصول فيه لا يقال كبرى القياس الثاني ممنوعة لان الجسم يتحرك من البياض الى السواد وهو غير
موجود ومع انه مقصد للمتحرك لانا نقول نحن ما ادعينا ان كل ما هو مقصد للمتحرك فهو موجود بل ادعينا ان كل
ما هو مقصد للمتحرك بالحصول فيه فهو موجود وهو ضروري وقد عرفت فيما سبق بان العدم المحض لا يكون كذلك والسواد
ليس مقصدا للجسم بالحصول فيه بل بالتحصيل فلا يلزم وجوده بل يمتنع ان يكون موجودا والا لكانت الحركة طلبا
لتحصيل الحاصل وانه محال واعترض بان الجهة موجودة ومعقول لا نسلم انها ذات وضع لان المفارق لا يكون متعلقا
للاشارة الحسية ولا مقصدا للمتحرك بالحصول فيه وانها غير منقسمة في ما هو للاشارة والحركة بالطبع واحدة لما
لانها لو انقسمت فاذا وصلت الاشارة والحركة بالطبع الى جزء منها الاقرب فان انتهيا فذلك الجزء هو الجهة دون ما
وراءه لانا نعني بالجهة الحقيقية لا ما يطلبه المتحرك بالطبع الى قربها الاقرب وسكن فيه فلو تحرك الجسم عنه يكون
الحركة بحركة من الجهة وان تجاوزنا عنه الى ما وراءه فالجهة ما وراءه وبه يطلب المتحرك اياه بالطبع فالحركة غير الجزء
الاقرب الذي يكون حركة الى الجهة وبالجملة لا مدخل لاجل الجزئين في الجهة بل احدهما تمام حقيقتها فلا يتعلق الا بعالي
الجهة لو كانت منقسمة فنسبة الحركة الطبيعية اليها يمكن على بلد او جه الحركة عنها واليها وفيها والكل باطل لان القسم
الاول ظاهر البطلان لا يقال لامكان كون الجهة منقسمة ويكون الحركة اذا وصلت الى احد جزئيها لم يقف واتمت الى الجهة
لا عنها ولا اليها لانا نقول هذا القسم غير محتمل لانه مناف لما فرضناه لانها ما ينتهي اليه الحركة فلو وجدت الحركة الطبيعية
في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة يلزم كونها نهاية لجسم و   كونها نهاية
حد الجسم ولو لم تكن نهاية الجسم لكانت متحيزة بالاستقلال فيلزم انقسامها لانا لو فرضنا جهة بين جهتين لا يجوز ان يكون الواسطة
غيرها بنوع ملاقي الطرفين لاستلزام التداخل بل يجب ان يكون ما به يلاقي الطرفين ما به يلاقي احدهما يكون
غير ما به يلاقي الاخر فيكون منقسما وقد عرفنا انها لا تنقسم وايضا فلو لم يكن نهاية وحد الجسم لكانت ساكنة في خلاء
وهو ممتنع او في ملاء متشابه في كونه عدم نهاية وحدة فاختصاص بعض اجزائه بكونه مطلوبا بالطبع اي مقصدا

للحركة الطبيعية وبعضها آخر يكون متحركا بالطبع يكون ترجيحا بلا مرجح وإذا ثبت كون الجهة حد الجسم فلا بد
لها من محدد وذلك المحدد يجب أن يكون كريا لأن جهة العلو والسفل حقيقيتان وإن كان سائر الجهات على كثرتها اعتباريا
محدد هما يجب أن يكون كريا ليتحدد بمحيطه غاية القرب وهو العلو وبمركزه غاية البعد وهو السفل لأن غير الكري
لا يتحدد به إلا غاية القرب وأما البعد منه فلا غاية له فلا يتحدد به السفل وذلك الجسم الكري يجب أن يكون واحدا
لأنه لو تعدد الأجسام الكرية التي بها يتحدد الجهتان بمحيطه ومركزه فلا يكون المحاط متداخلا والمحدد بعضها دون البعض
إلا ما كان المحدد جسما واحدا أو لا يحيط بل يكون كل منها في جهة من الآخر وهو أيضا باطل لأن لكل واحد منهما
جهات لا يتناهى بحسب فرض الامتدادات إليها رجعة عنه فوقوع الآخر في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه
دون سائر الأبعاد الممكنة إن كان بمقتضى طبع يكون الجهة محددة قبله لأنه والمفروض خلافه ولم كان بالقسر
والقسر فرع الطبع فجاز أن يتحرك من حيث الطبع إلى جهة الطبيعي بالحركة المستقيمة وستعرف أن المحدد ليس قابلا
لها وإذا ثبت هذه المقدمات فقد ثبت وجود كرة واحدة محيطة بالكل بها يتحدد جهة العلو بمحيطها والتوسط
لا على أن الله سبحانه لا يساره وجهة السفل بمركزه وهو المطلوب واعلم أن مرادنا بمحدد الجهة ومحدد المكان إذ
محدد الجهة لا يكون إلا واحدا محيطا بالكل على ما بينا إذ لو فرضنا متحركا بالطبع كحار على جهة النار لا يحتمل أن [illegible]
إلى غير النهاية لوجوب تناهي الامتدادات بل يجب أن ينتهي إلى حد لا خلاء وراءه ولا ملاء وهو السطح الأعلى
من المحدد ومحدد المكان يجوز أن يتعدد فإن النار محدد للمكان الطبيعي للهواء وفلك القمر محدد للمكان الطبيعي
للنار فإذا وصلت النار إليه سكنت بالطبع وهو المحدب المطلوب بطلب جهة الفوق على الإطلاق وليس معناه
أنه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق بل فوق العناصر فقط ثم لما فرغ من إثبات
الفلك المحدد للجهات شرع في بيان أحكامه فمنها أنه بسيط لأنه لو كان مركبا لجاز انحلاله والتالي باطل فالمقدم
مثله أما الملازمة فلأن كل مركب لا بد أن يكون فيه أجزاء بسائط كل واحد منها يلاقي بأحد طرفيه جزءا و
بالطرف الآخر جزءا آخر وكلما لا بد أن يكون فيه أجزاء بسيطة كذلك يجوز أن يلاقي البسيط بأحد طرفيه ما يلاقيه
بطرفه الآخر لأن أطرافه متساوية في تمام الماهية والطبع ولا حجر المساوية في تمام الماهية والطبيعة يجب
استواؤها في الأحكام فيجب كل مركب يجوز أن يلاقي بسيطه بأحد طرفيه ما يلاقيه بالطرف الآخر بعضها إلى حولها
وكلما يجوز أن يلاقي بسيطه بأحد طرفيه ما يلاقيه بالطرف الآخر جاز عليه الانحلال فيجب أن المحدد لو كان
مركبا لجاز عليه الانحلال وأما بطلان اللازم فلأنه لو جاز عليه الانحلال لجاز على أجزائه الحركة المستقيمة بعض
والتالي باطل لأن الحركة المستقيمة إنما يكون من جهة إلى جهة فيلزم أن يكون الجهة متحددة قبله لا به هف
هكذا المقدم لا يقال ما ذكرتموه لازم على تقدير بساطة المحدد أيضا لأنه وإن كان بسيطا لا أجزاء لكنه يفرض
فيه الأجزاء البسيطة الملاقية لأنا نقول الجسم البسيط واحد في نفسه كما عند الحكماء ولا جزء له بالفعل حتى
يلاقي غيره بل إنا نفرض جزءه باعتبار أمور خارجة عنه كالمماسة والمحاذاة وذلك بعد حصول صورة
الكل أي النوع بالاتصال ولقائل أن يقول سلمنا أن الفلك ليس له أجزاء بالفعل متلاقية لكن له سطحان يلاقي
بأحدهما شيئا لا يلاقيه بالآخر فلو لزم جانبه البسيط بأحد طرفيه شيئا لا يلاقيه بالآخر جواز ملاقاته له بالطرف

الآخر

الآخر للزم جواز ملاقاة فلك عطارد محدبه لمقعر فلك القمر ويلزم منه جواز الخرق والالتئام والحركة المستقيمة
على الفلك وهو محال عندكم ومنها من أحكام المحدد أنه شفاف لا لون له وكذا سائر الأفلاك لأنها
لو كانت ملونة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب لأن كل ملون كذلك واللازم باطل لأنها لو كانت
حاجبة للأبصار عن رؤية ما وراءها لوجب أن لا يرى الكواكب التي فوق فلك القمر واللازم منتف
فكذا الملزوم وأنت تعرف أن هذا الدليل لا يمشي في المحدد لأنه ليس له وراء فضلا أن يرى فيه شيء ولا في فلك
الثوابت أيضا إذ لا يرى وراءه شيء فإن قيل الدليل على أنهما غير ملونين أنه لو كانا ملونين لرأينا اللون كما [illegible]
الأفلاك التي تحت الفلك الثامن غير ملونة فلا يكون حاجبة للأبصار واللازم باطل إذ لا يرى لهما
لونا أصلا قلنا بطلان التالي ممنوع لجواز أن يكون الزرقة التي نشاهدها لون الفلك الثامن أو المحدد
لم قلتم إنه ليس كذلك لا بد له من دليل فإن قالوا الدليل على أن هذه الزرقة ليست للمحدد ولا لفلك الثوابت
أنها لون يتخيل في الجو الذي هو بين السماء والأرض لأنه شفاف بعيد عمقه والشفاف إذا بعد عمقه يتخيل
أنه أزرق كما في ماء البحر وإذا ثبت أنه يكون متخيلا من الجو لا يكون لونا للفلك قلنا هذا الدليل لا ينفي كون الفلك ايضا
أزرق لجواز أن يكون الفلك أزرق ويتكثر زرقته إلى الجو فيكون الزرقة المحسوسة في الجو حقيقية المحصلة
مختصة أو لا دليل على أن الشفاف ذي أزرق ولا يكون حدوث ذلك الإحساس فيه لا لبعد عمقه ولا يكون ذلك
للانعكاس ومنها ومن أحكام المحدد أنه لا ثقيل ولا خفيف وكذا كل جزء منه وكذا الفلك الثوابت
وسائر الأفلاك أيضا لأنا قلنا بأن الثقل قد يراد به الميل الهابط وقد يراد به مبدأ الميل الهابط وكذا
الخفة في الخفة بالنسبة إلى الصاعد فلو كان الفلك أو شيء من أجزائه ثقيلا أو خفيفا بأحد من المعنيين يصح
على كله أو على شيء من أجزائه الحركة المستقيمة لأن الصعود والهبوط لا يكونان إلا كذلك فيكون الجهات محددة
قبله لا به هف وهذه الحجة لا تعم الأفلاك إذ الجهة محددة قبل فلك الثوابت وأفلاك السيارات فلا يتم الحجة
فيها إذ بطلان التالي فيها ممنوع والحجة العامة أن يقال قد دل الرصد على أن الأفلاك متحركة بالاستدارة فيكون
فيها ميل مستدير فلو كانت ثقيلة أو خفيفة لجاز على كلها أو شيء من أجزائها الحركة المستقيمة فيكون فيها ميل مستقيم
لا فرق بين عدم الميل [illegible] عليه الحركة فيجتمع فيها الميلان وهو محال لأنه إذا الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم
إلى جهة معينة والميل المستدير يقتضي صرفه عنها فلو اجتمعا في شيء لزم التوجه إلى شيء والصرف عنه دفعة
واحدة وهو محال وفي بطلان هكذا ذكره الإمام الرازي وقال الإمام الكاتبي الأفلاك متحركة بالاستدارة كان فيها
مبدأ ميل مستدير فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم وإنما قلنا المنافاة بين مبدأي الميلين موجود لأنه لولا المنافاة
بين المبدأين فإن الحجر المرمي بقوة واحدة إلى فوق إذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبول الحركة
وفيهما مبدأ الميل الصاعد فلولا مبدأ الميل الهابط فيهما لما تفاوتا [illegible]
الثاني فاصل بين الميلين [illegible] لأن يجعل الإضافة في مبدأ الميل [illegible]
إلى واحد [illegible] الإضافة بين الميلين أيضا لأن الحجرين اللذين [illegible] متساويان في القوة من الطرفين
[illegible] كل واحد منهما فلا يوجب حركة مخالفة للحركة التي يقتضيها الميل الذي أوجده الآخر فيه لأنه

لو لم يوجد منهما ميل اصلا لزم سقوط المحمل على الارض وان اوجد واحد منهما ميلا دون الاخر وجب ان
يتحرك الى جانبه من غير مانع وهو باطل فاذن اوجد كل واحد منهما فيه ميلا فعند جميع الميلان بالموجبان المتحركين
المتضادين وهو المطلوب قلنا لا نم اجتماع الميلين فيه بل كل واحد منهما انما اوجد الميل الى الجانب الذي يليه وذلك
منع وجود الاخر في جانبه ولذلك كان الحجر اذا استوى اجزاؤه في القوة والضعف وفي الجريان معا
السطح من وسطه نعم يتجه عليه ما اورده الى مني اما الامام الثاني بين الميلين اذ يجوز ان يجتمعا في جسم ويحصل من
اجتماعهما حركة مركبة كالتي بين حرج وكما في العجلة اذ يجوز ان تكون حركة الكل غير حركة كل واحد من اجزائه فيجتمع
الميلان وايضا الميلان اذا كانا متساويين او مترافقين واجتمعا في جسم اوجبا وقفة لا الى جهة الى جهة انفراده عنها
وان كانا مختلفين بين الفضل منهما ويكون التوجه بحال مقصد واحد بحيث وايضا اتفق الحكماء على ان الفلكيات (بحيث)
ليس لها حركة عرضية ولا قسرية وجميع الكواكب متحركات الى التوالي والى خلافه فيكون لكل منهما حركتان ذاتيتان
ولكل منهما مبدأ والكل فيجتمع الميلان ومنها ومن احكام المحدد انه لا حار ولا بارد وكذا سائر الافلاك
قال ابن سينا فتدل لا علة الثقل مع البرودة مثلا زمان متعاكسان وكذا الخفة مع الحرارة فاما بحرارة المادة
اذا امعن فيها التسخين حصل سخيف واذا استبرد فيها تلتلت واذا غلب برد سخف لا ثقل ولا خفة وجب
ان لا يكون هناك حر ولا برد قال الامام الرازي الغافل لم تقول عند ان الثقل مع البرودة والخفة مع الحرارة
متلازمتان كما في العناصر فالدليل على انها متلازمة في سائر الاجسام فان قيل الدليل على ان الحرارة علة (معاكسة)
الخفة والبرودة علة الثقل فان كانا موجودين في الافلاك لوجب ترتب المعلولين عليهما وعدم تخلفهما عنهما فنقول
لا نم في حصول الشيء حصول علته العالية بل لابد من حصول العلة القابلة ايضا والحاصل ان لا يكون الفلك
ثقيلا ولا خفيفا لعدم قابلية الفلك لهما لا العدم لا يتصاف فيما عليهما اعني الحرارة والبرودة وهذا كما
في الحركة فانها علة لسخونة المتحرك ثم ان حركات الافلاك لا توجب سخونتها لعدم القابلية ثم قال والمحدد فلم
الفلك ليس بحار ولا بارد لم يقول لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة واللازم باطل اما الملازمة فلان
طبعها اذا كانت مقتضية للحرارة في مادتها وليس ثمة لا عائق فيها ولا مانع وجب ان يفعل كمال السخونة لان
الطبيعة اذا احدث من السخونة ثم لم تفعل بعد ذلك سخونة لكان ذلك اما للخلاف في المقتضي او في القابل وكلاهما
باطل اذ المفروض ان طبع الفلك مسخنة ومادته قابلة واما بطلان اللازم فلانها لو كانت في غاية الحرارة لوجب
ان يكون الاقرب اليه اكثر سخونة من الابعد اذ الماء اسخن من الهواء بالنسبة الى الارض لانه اقرب الى المحدد وليس كذلك
بل كان من الواجب ان يحرق الارض لان الارض بالنسبة الى الافلاك ليس لها قدر محسوس وكانت كالنقطة
بالنسبة الى نار عظيمة ولانها لو كانت في غاية الحرارة لظهر اثرها في الاسخان كما يظهر اثر الشمس في الاسخان
عند الطلوع بل لم يظهر اثرها في مقابلة اثر الشمس لانها اضعاف اضعافها والموثر الضعيف المحسان
لا يظهر اثره عند حصول الموثر القوي واما بطلان اللازم فبعينه انها ليست بحارة وهذا الكلام في انها
ليست باردة واعترض على هذا الدليل من وجوه الاول منع الملازمة اذ مراتب السخونة مختلفة بالنوع
فيجوز ان يكون طبع الافلاك مسخنة ولا يقبل مادتها الا مرتبة ضعيفة منها كالهواء فانه بسيط و

وطبيعته مسخنة ومع ذلك لا يقبل مادتها الا مرتبة ضعيفة مع انه ليس في غاية الحرارة واجاب
الامام الرازي عنه بان مادة الفلك اذا كانت قابلة لسخونة ضعيفة فاذا اثر فيها ما يقتضي بانفراده (حقيقية)
ذلك القدر من السخونة كالطبيعة مثلا ثم اثر فيها سبب اخر يقتضي ايضا بانفراده ذلك القدر من السخونة
كالحركة مثلا فعند اجتماعهما اما ان لا يحصل الا ذلك القدر من السخونة فيلزم اجتماع موثرين على اثر واحد
وقد عرف بطلانه او لا يحصل السخونة اصلا فيلزم خلو المادة عن السخونة مع حصول السببين
للسخونة فيها او يحصل سخونة اقوى من السخونة التي تقوى على افادتها القوة الموجودة في المادة فيكون في
المادة قبول للازيد من تلك السخونة المحدودة فيجب ان ينتهي تلك السخونة الى حيث لا يمكن الزيادة عليها
لوجود الفاعل وقابلية المحل من غير عائق اذ لو كان عائق فاما طبيعي وهو محال لئلا يلزم كون الطبع
الواحد مقتضيا للسخونة ولما يمنعها واما قسري وهو ايضا محال لان ذلك انما يكون بملاقاة جسم له
او الجسم الملاقي للفلك هو الفلك ومن شأنه ان يعين على السخونة ولا يكون عائقا عنها وهو ضعيف لانا نختار
انه لا يحصل عند اجتماع الموثرين الا القدر المعين من السخونة لكن يكون الموثر هو المجموع من حيث هو
مجموع فلا يلزم اجتماع الموثرين على اثر واحد وقد عرف بطلانه قلنا لا نم الذي عرف بطلانه هو ان يحصل
اثر معين لكل واحد من الموثرين لا ان يحصل لمجموعهما من حيث هو المجموع كما اذا حمل انسانان حجرا يمكن حمله لكل منهما
يقدر على حمله منفردا الثاني منع بطلان اللازم قوله لو وجب اللازم لكان الاقرب اليه اكثر من المحال
اسخن قلنا هذا انما يحصل لو اثر السخن اما لو لم يصل اليه اثر السخن فلا نم هذا اذ يجوز ان يكون (لسخونتها)
الافلاك حارة والاقرب منها لا يصل الى الطبع وما دونها فلهذا لا يجد روس الجبال اسخن ولا يحرق
الارض الثالث ان هذا الدليل منقوض بسخونة الشمس لانه اعترف بان الشمس حارة ويظهر اثر سخونتها
في العناصر فعلى هذا نقول لو صح ما ذكره الدليل الذي ذكره على ان الافلاك ليست حارة لزم ان لا تكون الشمس
ايضا حارة والا لكان الاقرب اليها كروس الجبال اسخن وليس كذلك الرابع لو تم لزم ان الافلاك تعدد حرارتها
في الشمس في الاسخان بطل لان الحكم وهو الاسخان وكذا علته وهي الحرارة منتف في الاصل اذ الشمس
ليست مسخنة ولا مسخنة بمعنى ما ذكره في بطلان التالي اذ لو كانت مسخنة لكان الاقرب اليها كالطبقة
الزمهريرية وروس الجبال اسخن فالسخونة التي يظهر في الارض عند طلوع الشمس انما يحصل من انعكاس
شعاع الشمس من الارض فان الشعاع اذا وقع على جرم كثيف وانعكس منه يحدث فيه الحرارة وان لم يكن
الشعاع حارا لا سيما اذا كان ما ينعكس منه جرما صقيلا ولذلك اذا اوجب مرآة صقيلة وانعكس
شعاع كل منها الى ان يجتمع حرارة عظيمة بحيث احرقت ما يسامت من المحل المعروف مع ان المرآة
ليست حارة في انفسها ولا اشعتها الخامس ان هذا الدليل منقوض بكرة النار التي اثبتها الحكماء اذ
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار ايضا حارة والا لكانت في غاية الحرارة لان مادتها قابلة للحرارة
وطبيعتها مقتضية لها واللازم باطل والا لكان الاقرب اليها كروس الجبال اسخن وليس كذلك وان تخلف الحكم
عن هذا الدليل كما يتخلف الحكم عنه في الهواء فقد يتخلف لانه حار مع انه ليس في غاية الحرارة وليس الاقرب

اليها ممتنع ومنها ومن احكام المحدد انه ليس برطب ولا يابس لان الرطب هو الذي يقبل الاشكال
بسهولة واليابس هو الذي لا يقبل ذلك الا بعسر ولا يتصور ذلك الا بالحركة المستقيمة في اجزائه وقد ثبت امتناع الحركة
المستقيمة عليه وعلى اجزائه [illegible] وقد عرفت ما فيه وهكذا حكم سائر الافلاك ومنها ومن احكام
المحدد انه لا يقبل الكون والفساد وكذا سائر الافلاك وليس مراده نفي امتناع الكون والفساد على الافلاك
في هذا الموضع بما لم ينبه اليه بل مراده نفي الاجسام التي يكون اجزاؤها لا يقبل الافلاك الصورة التي هي واحدة
موجودة كانت مصورة بشكل الصورة وان لم تكن مصورة بشكل الصورة كانت معدومة الا انها تكون مصورة بصورة
اخرى واحتج عليه بانه لو صح الكون والفساد على الافلاك لزم اما صحة التداخل في الاجسام او صحة الحركة
المستقيمة على الافلاك على طريق منع الخلو وكلاهما باطل اما الملازمة فلان كل متكون جسم وكل جسم له صورة نوعية
وكل ما له صورة نوعية يقتضي حيزا طبيعيا لان الصورة النوعية لا يتصور انها الا بالابعاد والعلة تقتضي حيزا
طبيعيا يحصل لو خليت وطبعها الحصول في ذلك الحيز فان اقتضى كل من الصورة الكائنة والفاسدة حيزا واحدا
لزم صحة التداخل لم يحصلا في حيزها الطبيعي اذ يمكن ان يحدث الصورة الكائنة وان لم يعدم الصورة الفاسدة
فيحصل جسمان في حيز واحد وصحة الحركة المستقيمة ان يحصل كل منهما او واحد منهما في الحيز الطبيعي وان اقتضى
كل واحد منهما حيزا غير حيز الاخرى فلا بد ان يكون الجسم المتكون بحال كونه في احدى الصورتين متنقلا بالخروج من الحيز
الحاصل فيه الى حيز اخر لانه يلبس الصورة الكائنة حين خلع الصورة الفاسدة فان كان الحيز الحاصل فيه الجسم هو الطبيعي
لكل من الصورتين معا يجتمع في كل من الصورتين الخروج الى الحيز الطبيعي وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة واما بطلان
اللازم فلان صحة التداخل يقتضي الى امكان ان لا يكون ازدياد الحجم معتدا بازدياد الحجم وهو ضروري البطلان و
صحة الحركة المستقيمة يقتضي الى اجتماع مبدأ الحركة المستقيمة والمستديرة في الفلك وهو ح والجواب بعد ما مر من ان لا نم
امتناع اجتماع المبدأين لجواز ان يحدث منها حركة مركبة انا نختار ان الصورتين يقتضيان حيزا واحدا بعينه ونمنع
لزوم التداخل او الحركة المستقيمة على الافلاك ح لانه فرع جواز اجتماع الصورتين وهو ممنوع بل انما يجوز حدوث
احدى الصورتين عند عدم الاخرى فلا يلزم التداخل او الحركة المستقيمة على الفلك والذي يدل على ان الصورتين يجوز ان
يقتضيا حيزا واحدا انه لا يمتنع اشتراك متباينين في لازم واحد فيجوز ان يشترك الصورتان في اقتضاء حيز واحد كاشتراك
الانسان والفرس في كونهما حيوانين او ماشيين بالقوة ومنها ومن احكام المحدد انه يمتنع عليه الحركة في الكم
وكذا سائر الافلاك اما المحدد فيمتنع عليه ذلك فلانه لو ازداد بالنمو او التخلخل لكان خارج العالم مكانا خاليا
يتحرك اليه محدبه وخلاه واللازم بط لانه ليس وراءه خلا ولا ملا ولما كان محددا ولو انتقص لزم خلو مكانه
او لمن ورائه شيء يتحرك اليه بدله واذا ثبت امتناع الازدياد والانتقاص على محدبه امتنعا على مقعره ايضا
لان المحدد بسيط على ما مر فلا يتكون حيثياته على طبع واحد واذا استحال ذلك على مقعر جوانبه وهو المحدد
يمتنع على مقعره ايضا وسائر الجوانب واذا ثبت امتناع الازدياد والانتقاص على مقعر المحدد امتنعا ايضا
على محدب الفلك الثامن الذي هو فلك الثوابت اذ يلزم من ازدياده التداخل او حصول الخلاء واذا
استحال ذلك على محدبه استحال ايضا على مقعره لبساطته وتشابه اجزائه في الطبع وعلى هذا القياس يمتنع

يقتضي

جواز

الحركة

الحركة في الكم على محدب كل فلك ومقعره حتى يلزم امتناعها على جميع الافلاك التسع ولقائل ان يقول ان اريد امتناع
ازدياد محدب المحدد لانه ممنوع وما البرهان عليه وان اريد امتناعه لعدم سقوط النمو وهو حيز ما زاد من المقدار
فمسلم ولكن لم قلتم بانه يلزم من امتناعه على محدبه وجوب امتناعه على مقعره ايضا وانما يمتنع عليه ذلك لو لم يكن
هناك حيز ما زاد موجودا وهو ممنوع لجواز ان يزداد مقعر المحدد وينتقص محدب الفلك الثامن حتى يحصل ما زاد على
مقعر المحدد بسبب حركته في الكم مكانا وهكذا في سائر الافلاك هذا هو المنع على راي الحكماء واما على راي المتكلمين
فلجواز الخلاء وراء العالم لو ازداد محدبه ولجواز ان يخلق الله جسما في الخلاء لو انتقص محدبه فيملأ مكانه ومنها
ومن احكام المحدد ان فيه مبدأ ميل مستدير وكذا سائر الافلاك لان الفلك بسيط تام والبسيط يقتضي كونه متحركا
بالاستدارة لان الاجزاء المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية ولوازم الماهية متساوية في تمام الماهية فيجب ان لا يجب لبعضها
وضع خاص فيجب ان لا يجب لشيء من اجزاء الفلك حيز خاص بل يكون نسبة كل جزء الى كل جزء من جزء على السواء
فالفلك لا يحصل شيء من اجزائه في جزء واحد [illegible] او يحصل الكل في الكل بمعنى الكل الافرادي اي يحصل كل جزء منه في كل
جزء من جزء فاما معا وهو ابضاع واما على سبيل البدل وذلك انما يكون بالحركة المستديرة فيصح على الفلك الحركة المستديرة
وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه مبدأ ميل مستدير فيكون الفلك مبدأ ميل مستدير وهو المطلوب [illegible] الافلاك
باسرها بسيطة وما ذكر في بيان بساطتها ان تم فانما يدل على بساطة المحدد لعدم تعدد الجهات فيه واما الافلاك الباقية
فالجهات متحددة قبلها فلا يمتنع الانحلال والحركة المستقيمة على اجزائها فلا يجري الدليل فيها سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم في
بيان ان بساطة الفلك يقتضي كونه متحركا بالاستدارة ممنوع لانه فالفلك يقتضي حركتها الى جميع الجوانب معا وهو ممتنع
لكون التصادف وهو بساطة الفلك مستلزما للكاذب وهو الحركة الى جميع الجوانب معا او فالفلك يقتضي حركتها الى بعض
الجوانب وهو ح لان نسبته الى جميع الجهات على السواء فاقتضاؤه الحركة الى بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح و
ايضا لو تحرك الفلك بالاستدارة لكان له قطبان ساكنان وما يقطبان متقابلان فلا يخرجان عن حيزيهما ويدور
عليهما الفلك ودوائر حول القطبين مختلفة بالسرعة والبطء لانه اذا تحرك الفلك بالاستدارة يتحرك كل نقطة مفروضة
فيه سوى القطبين بالاستدارة ايضا ويرسم من حركتها دائرة ثم اذا عادت تلك النقطة الى حيزها الاول وتلك
الدوائر مختلفة بالصغر والكبر لان كل نقطة يكون اقرب الى القطب وابعد من القطب لكن تكون الدائرة التي رسمها
اصغر مما رسمها نقطة يكون ابعد منه ثم يزداد عظم الدائرة بحسب بعد النقطة التي رسمها من القطب الى ان ينتهي الى
دائرة رسمها نقطة يكون بعدها من القطبين على السواء وهي اعظم الدوائر فيه ولما كانت الدوائر مختلفة بالصغر فالنقطة
التي ترسم الصغيرة يكون ابطأ مما يرسم الكبيرة وح يلزم الترجيح بلا مرجح لان البسيط متشابه الاجزاء وما يصح على جزء
منه يصح على سائر الاجزاء فتخصيص جزء منه بالقطبية والسكون وجزء برسم الدائرة الصغيرة وبطء الحركة وجزء برسم الدائرة
العظيمة وسرعة الحركة ترجيح بلا مرجح فان قيل يجوز ان يقال ان الفلك بسيط ويقتضي طبيعته الحركة بالاستدارة وجميع
ما ذكرتم في الفلك وان كان بسيطا لكن حركته ليست طبيعية بل ارادية فلا ينتقض [illegible] بان الحركة
المستديرة على الاطلاق [illegible] ان الحركة المخصوصة مركوزة على قطبين معينين وسرعة وبطء مخصوصين
فيندفع الترجيح بلا مرجح لان ذات الفلك وان كانت قابلة للحركة الى جميع الجهات وكل نقطة يجوز عليه ما يجوز على سائر

من الفلك ح

النقطة الى ان الشمس لا اقتضى حركة الى جهة معينة بعينه نقطتان منه للقطبية وبعضه تمر فيه الحركة وسط بينهما
لذلك لا تقتضيه لا لذاتها فلما فسر الفلك لم كان موجبا بالذات فاختصاصه الحركة الى جهة معينة مع قابلية الفلك
الحركة الى جميع الجهات وعدم ما يعده للحركة الى جهة معينة يكون ترجيحا بلا مرجح ولم كان فاعلا مختارا فليعترفوا
بان الله فاعل مختار وهو محركها على ما شاء فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات التي يتكلفونها لبيان احكام الفلك
واسباب قواعد الحكمة لابتنائها على كون الواجب موجبا بالذات ومنها ومن احكام المحدد وسائر الافلاك
انه يمتنع ان يكون فيها ميل مستقيم لان فيها ميلا مستديرا لكونها متحركة بالحركة بالاستدارة ويمتنع الحركة بالاستدارة
بلا ميل مستدير فلو حصل فيها ميل مستقيم لزم اجتماع المتنافيين لان المستقيم يقتضي توجه الجسم الى نقطة معينة والمستدير
يقتضي صرفه عنها والتوجه والصرف متنافيان وبيان اللوازم مسلوم لبيان الملزوم ها هنا وقد عرفت فاسدة من عدم الملازمة
كان الدهر حجة وهم حركة الكل ومنها ومن احكام المحدد انه متحرك بالحركة اليومية اي يتحرك من المشرق
الى المغرب في كل يوم بليلته دورة تامة تقريبا ويحرك جميع ما في ضمنه من الافلاك بهذه الحركة وانما قال تقريبا لانا نبين
ان للشمس حركة خاصة من المغرب الى المشرق فاذا فرضنا ان المحدد يتحرك من نقطة مفروضة معينة الى المغرب ويحرك
الشمس الى خلاف جهته فاذا بلغ المحدد الى نقطة ابتداء حركته فيها وتم يوم وليلة بعد الى لم تصل الشمس الى نقطة
تحرك المحدد عنها الى ان المسافة التي بين هاتين النقطتين قليلة جدا لبطء حركة الشمس بالنسبة الى حركة المحدد وهذا كما
يتحرك الرحى ويتحرك نملة عليها الى خلاف جانبها فاذا ابتدأت الحركة معا ووصلت الرحى الى نقطة ابتدائها
انه حركة النملة لا يكون دورة تامة بعد الى لم تنته الى النقطة المبتدأة منها ولم تتم دورة تامة للنملة بالحركة العرضية
الى لم تصل الى النقطة التي تحرك منها الرحى ومن احكامها ايضا انه هو الفلك الاعظم ولا يريد به انه حسي بعد العالم
لانه من الاجسام لا من الاحكام بل انه محيط بجميع الافلاك ولعالم يكن محددا وحركته تسمى بالحركة اليومية او بما يعرف
وهو دليل تام والثاني وبالحركة الاولى لانها اول ما يدرك من حركات الافلاك بالرصد وبحركة الكل اذ جميع الافلاك
متحرك في هذه الحركة وبالحركة الى خلاف التوالي على ما سيجيء ثم لم كل كرة يدور على نفسها لابد لها من محور ثابت وهو
خط خارج من جانبي المركز الى المحيط تدور عليها الكرة ومن قطبين ساكنين وهما نقطتان لا يحركان وهو طرفا
المحور واذا دارت الكرة على نفسها ترسم كل نقطة تعرض عليها سوى القطبين دائرة ويختلف تلك الدوائر بالصغر
والكبر بحسب قربها من القطبين وبعدها واعظم تلك الدوائر هي المنطقة اعني الدائرة التي بعدها عن القطبين بعد
واحد هي وسط الكرة اذ باقي الدوائر بعدها من القطبين يختلف بعض قطبا المحدد هما قطبا العالم احد القطبين
ظاهر ابدا على ساكني ناحية الشمال وكذلك يقال له القطب الشمالي وهو يقرب بنات النعش الصغرى والقطب الاخر خفي
عنهم ظاهر لساكني ناحية الجنوب ويقال له القطب الجنوبي وهو يقرب سهيل ومنطقته تسمى معدل النهار لان
الشمس اذا صار سامتها بحركته الخاصة بها اعتدل الليل والنهار في جميع نواحي المعمورة من الارض ومنطقة الحركة
الاولى ايضا ومن اعلم ان للشمس حركة خاصة من المغرب الى المشرق وليس مدارها موازيا لمعدل النهار
اما لان لها حركة خاصة غير الحركة اليومية فلان حركتها يختلف تميل تارة الى الشمال وتارة الى الجنوب ولو لم يكن لها
الا الحركة اليومية لم يكن كذلك واما لان مدارها ليس موازيا لمعدل النهار فلان معدل النهار فلا زم سمت الراس بحسب

محور

حركته

يكون لجميع الكواكب فيه طلوع اعني في خط الاستواء ومدار الشمس ليس كذلك لان الشمس سامتت خط الاستواء
ثم تميل عن سمت الراس الى الشمال متباعدة قليلا قليلا الى غاية ميل الاول ثم ترجع متقاربة اليه قليلا قليلا
الى ان تسامته وهكذا واذا علم ان مدار الشمس ليس موازيا لمعدل النهار فاذا فرضنا معدل النهار انبسط
متنازلا الى الارض حتى صار سطحا لا يكون مدار الشمس في سطحه واما ان حركتها من المغرب الى المشرق فلانها اذا قارنت
كوكبا من الثوابت اي اجتمعا في درجة واحدة من برج واحد جعلته الى المغرب اي صيرته وراءه وتقدمته نحو المشرق
فعلم ان لها حركة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت بها يدرك الثوابت التي كانت متقدمة عليها الى
جهة المشرق ويقارنها ثم يتجاوزها فيجعلها الى المغرب وهكذا مع كل سيارة هي ابطأ من الشمس ويعرض
من بيان الفلك تقسيم الى البروج الاثني عشر وبيانه ان الحكماء توهموا دائرة عظيمة على سطح الفلك الاعلى
موازية لمدار الشمس فاطلق للعالم كله كان مدار الشمس انبسط متصاعدا الى سطح الفلك الاعلى ومتنازلا الى مركز العالم
بحيث يحدث في كل فلك دائرة على موازاتها وسموا تلك الدائرة منطقة البروج لانها في وسط البروج وفلك البروج ومنطقة
الحركة الثانية اي الى خلاف التوالي وهذه الدائرة لا بد ان تقطع دائرة معدل النهار وتنصفها ولو لم تنصفها لكانت على
موازاتها واقرب الى احد القطبين فلا يكون عظيمة وقد فرضت عظيمة هف وهكذا كل دائرتين عظيمتين تعرضان في
كرة فانهما متقاطعان على التنصيف والا لم يكونا عظيمتين ثم ان تقاطع دائرتين عظيمتين على كرة انما يكون على نقطتين متقابلتين
متقاطرتين بين الدائرتين اي يكونان قطرين من كل منهما وسمي النقطتان اللتان تقاطع عليهما معدل النهار ومنطقة
البروج نقطتي الاعتدال ويقال لاحديهما وهي التي يجاوز بها الشمس الى جانب الشمال نقطة الاعتدال الربيعي لان الشمس
اذا انتهت الى موازاة تلك النقطة اعتدل الليل والنهار واعتدل الزمان من الشتاء الى الربيع وللاخرى وهي التي يجاوز بها
الشمس الى جانب الجنوب نقطة الاعتدال الخريفي لان الشمس اذا انتهت الى موازاتها اعتدل الليل والنهار واعتدل
الزمان من الصيف الى الخريف ثم ان تقاطع هاتين الدائرتين ليس على زاوية قائمة حتى يكون بعد التقاطع الى
حد هو غاية البعد بين دائرتين عظيمتين متقاطعتين في كرة بل الى حد معين يكون منتهاه غاية البعد فيهما ثم يتقاربان بعد
ذلك الى ان يتقاطعا مرة اخرى ثم يتباعدان في الجانب الاخر من المحدد الى حد معين مساوي لذلك الحد ثم يتقاربان الى
التقاطع فهذان الحدان من منطقة البروج هما نقطتان فيها على منتصف القوسين الواقعتين بين نقطتي الاعتدالين
حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين فسميتا نقطتي الانقلابين فالتي في جانب الشمال عن معدل النهار تسمى نقطة
الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا انتهت الى موازاتها انقلب الزمان من الربيع الى الصيف والتي في جانب
الجنوب عن معدل النهار تسمى نقطة الانقلاب الشتوي لان الشمس اذا انتهت الى موازاتها انقلب الزمان من
الخريف الى الشتاء وبهذه النقط الاربع اعني نقطتي الاعتدالين ونقطتي الانقلابين ينقسم منطقة البروج الى
اربعة اقسام متساوية ثم قسموا كل قسم من هذه الاقسام الاربعة الى ثلاثة اقسام متساوية فحصل من ضرب الثلاثة في
الاربعة اثنا عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وتوهموا ست دوائر تحيط بالبروج الاثني عشر بحيث يتقاطع
كل قسم منها نصف دائرة وتوهموا دائرة عظيمة تقطع نقطتي الانقلابين وسمي الدائرة المارة بالاقطاب الاربع لانها
تمر بقطبي منطقة البروج وقطبي العالم وقطبا هذه الدائرة نقطتا الاعتدالين ثم توهموا دائرتين عظيمتين تمران

العلبة

من قطبي فلك البروج ويمران على موضعي القسمة بين نقطة الاعتدال الربيعي ونقطة الانقلاب الصيفي يمران
ايضا على الربع المقابل لهذا الربع وهو ما بين نقطة الاعتدال الخريفي ونقطة الانقلاب الشتوي على موضعي القسمة
المطمر للاولين ثم توهموا دائرتين عظيمتين تمران من قطبي فلك البروج على موضعي القسمة في الربع الذي بين
نقطة الانقلاب الصيفي وبين نقطة الاعتدال الخريفي تمران ايضا على الربع المقابل لهذا الربع وهو ما بين نقطة الانقلاب
الشتوي ونقطة الاعتدال الربيعي على موضعي القسمة المطمرين للاوليين فاذا توهمنا سطوح هذه الدوائر منطبقة للعالم
انقسم الفلك الاعلى بما سمتناه من الدوائر الى اثني عشر قسما كل قسم منها محصور بين نصفي دائرتين من
الدوائر الست المذكورة واسدا واعتبار البروج ما يلي الاعتدال الربيعي بين الجانب الشمالي الى الذي يلي العدد ومن
جانب الجنوب فقطعة منها سمي برجا ربيعيه لان الربيع عبارة عن كون الشمس فيها واسدا وها من نقطة الاعتدال
الربيعي الى نقطة الانقلاب الصيفي وهي الحمل والثور والجوزاء وثلثة منها سمي بروجا صيفيه لكون الصيف عبارة
عن كون الشمس فيها واسدا وها من نقطة الانقلاب الصيفي الى نقطة الاعتدال الخريفي وهي السرطان والاسد والسنبلة
وثلثة منها سمي بروجا خريفيه لمثل ما مر واسدا وها من نقطة الاعتدال الخريفي الى نقطة الانقلاب الشتوي وهي
الميزان والعقرب والقوس وثلثة منها سمي بروجا شتويه لمثل ما مر واسدا وها من نقطة الانقلاب
الشتوي الى نقطة الاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت واعتبار البروج على هذا الترتيب يسمى التوالي
وهو من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب واما تسمية البروج بهذه الاسامي لان
الكواكب الثوابت لما كانت في فلك الثوابت حين التسمية بشكل باشكال تخيلوها كصور تلك الحيوانات فسموها بتلك الاسماء
وسموا البروج بها لقسمها بعد حيث ان ذات تلك الكواكب عن موازاة البروج لان للثوابت حركة بطيئة على خلاف
حركة الفلك الاعلى المنقسم الى البروج ثم انهم قسموا كل برج الى ثلثين قسما وسموا كل قسم منها درجة وقسموا كل درجة
الى ستين قسما وسموا كل قسم منها دقيقة وقسموا كل دقيقة الى ستين ثانية وكل ثانية الى ستين ثالثة وهكذا الى الرابع
والخامس الى ما امكن   ثم توهموا   الدوائر الستة العظيمة التي اعتبرت للقسمة الى العلويات
وقد ذكر ومنها ثلثتين منها دائرة معدل النهار ومنها دائرة فلك البروج وقد ذكرهما فيما سبق ومنها دائرة مارة
بالاقطاب الاربع وهي دائرة عظيمة ايضا تمر بقطبي معدل النهار وبقطبي فلك البروج ولهذا سموا هذا الاسم والابد البعد
ثم من يقطعها يتقاطع المنطقتين اعني منطقة المعدل ومنطقة البروج لان هذه الدائرة مارة بالاقطاب الاربع
واحدة من هذه الدائرة المنطقتين على نقطتين قوس من منطقة البروج بالانقلابين ومن المعدل نقطتين بهما وقطبا
هذه الدائرة نقطتا الاعتدالين اذ يجب ان يكون قطباها نقطة من كل واحد من المنطقتين لانها تقاطعهما على
زوايا قوائم وكل دائرتين تتقاطعان على زوايا قوائم يجب ان يكون قطب كل منهما على محيط الاخرى ولما لم يكن تقاطعهما
على زوايا قوائم والنقطة التي تكون قطب الكل واحدة من المنطقتين موضع تقاطعهما اعني نقطتي الاعتدالين وهذه
الدائرة تعرف بها الميل بين معدل النهار ومنطقة البروج ومنها دائرة عظيمة تمر بقطبي معدل النهار وبجزء ما
من منطقة البروج يراد معرفته او بكوكب ما يراد معرفة بعده عن المعدل وتسمى دائرة الميل والقوس الواقعة من ميله
هذه الدائرة بين معدل النهار وبين ذلك الجزء من منطقة البروج يسمى بالميل مطلقا وبالميل الاول ايضا وعند غايته

الميل

الميل بين هذه الدائرة والدائرة المارة بالاقطاب الاربع والقوس الواقعة من دائرة الميل بين معدل النهار وبين طرف
خط خارج من مركز العالم مار بمركز كوكب ما الى سطح الفلك الاعلى يسمى بعد الكواكب ومن هذه الدائرة يتصور كيفية
الميل والبعد ومنها دائرة عظيمة تمر بقطبي فلك البروج وبجزء ما
من فلك البروج او بطرف الخط المار بمركز الكوكب الخارج
من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى ولا بد ان يمر بجزء من معدل
النهار ايضا وتسمى دائرة العرض والقوس الواقعة من هذه الدائرة الواقع
بين معدل النهار وبين جزء ما من فلك البروج من عرض ذلك الجزء
من معدل النهار وقد يسمى بالميل الثاني ايضا والقوس الواقعة منها بين فلك البروج وبين طرف الخط المذكور من عرض الكوكب
لما علم البرج الطالع لان كتب الشدة قد قومت البيوت توهموا دائرة اخرى مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من
معدل النهار او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء او بين ذلك الكوكب
عرضا ذلك الجزء او مطلع على ما في كتب النجوم من ان الدائرة المارة بقطبي فلك البروج وبجزء ما من معدل مطلوبه
النهار او بكوكب ما لا بد ان تمر بجزء ما من منطقة البروج ايضا فالقوس الواقعة منها بين المنطقة اي منطقة البروج وذلك
الجزء من معدل النهار وهي عرض ذلك الجزء اي عرض جزء معدل النهار من المنطقة فيكون عرض جزء المنطقة ايضا
من معدل النهار والعرض لا يختلف من اي ما بين والقوس الواقعة منها بين المنطقة اي منطقة البروج وبين ذلك الكوكب
هو عرض ذلك الكوكب فهذه خمس دوائر توهموها من غير ملاحظة السفليات لانا نعلم بعده ان لم توجد الارض
انه تكون على الفلك الاعلى هذه الدوائر وثلثة منها متميزة بالمنجمين اي تمنع الشركة فيها وهي معدل النهار ودائرة اعظم
ودائرة العرض من مشترك قطبي العالم بحسب ما ان تعد ما فيها فلو فرض السعود فيها بحسب وتعدد كل منهما
القطبين ومنطقة البروج او قطباها لا تحلان والدائرة المارة بالاقطاب الاربع اذ تعددها مانع عن مرور كل بالاقطاب
وبيان متحد بالنوع ولا يمنع الشركة فيهما بل يجوز حمل كل منهما على كثيرين الى غير النهاية بحسب النقطة المفروضة
على المنطقة او سطح الفلك فانها عبارة عما يمر بها على من الجزء اذ يمكن فرضها باعتبار مثل كل جزء من المنطقة
وكل كوكب ذي ميل وباعتبار عرضها وعندها عند الميل ذي ما اذا كان الجزء او الكوكب على سمت الاقطاب بعد ان
ففي هذه الدائرة المارة بالاقطاب الاربع بعينها   ثم توهموا   اعتبار الحكماء خمس دوائر اخرى بملاحظة
السفليات منها دائرة الافق وهي دائرة عظيمة تفصل بين الظاهر من الفلك للابصار وبين الخفي منه عنها وهي تختلف
بحسب البقاع لكون الارض كرية وقطباها يسمى احدهما سمت الراس والاخر سمت القدم وبيانها انا نفرض نقطة على سطح الارض نوصل
بينها وبين مركز الارض بخط مستقيم ونخرج ذلك الخط في الجهتين الى سطح الفلك الاعلى فالطرف الاقرب من طرفيه
الى النقطة المفروضة هو سمت الراس والاخر سمت القدم وسطح هذه الدائرة ودائرة معدل النهار يتقاطعان على نقطتين
متقابلتين يقال لاحديهما نقطة المشرق وللاخرى نقطة المغرب والخط الواصل بينهما على سطح الارض يقال له خط
المشرق والمغرب وطلوع الكوكب وغروبه انما يعرفان بالنسبة الى هذه الدائرة فانها اذا وافى افق ما من جهة المشرق
مسمى به بالطلوع للابصار يقال انه طالع واذا وافى افق ما من جهة المغرب مسمى به بالخفاء عن الابصار يقال

انما غايته والدوائر الموازية للافق فوق الارض يقال لها مقنطرات الارتفاع والموازية لها تحت الارض يقال لها مقنطرات
الانحطاط ومنها الدوائر التي تمر بقطبي هذه الدائرة فالتي تمر بقطبي الافق وعلى سمتي الراس والقدم وقطبي معدل
النهار وتفصل بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه تسامت الحركة الاولى اذا الكوكب
يطلع بالحركة الاولى ويرتفع منها الى غاية ما يمكن ان يصل الى حين افوله ولما كان السماء محيطا بكرة الارض من جميع
الجوانب فالكوكب بعد الافول ينحط تحت الافق منها الى غاية ما يمكن ان يصل الى حين المغارب فما قضى الانحطاط
الى ان يعود الى الوضع الاول فمن غاية الانحطاط تحت الارض الى غاية الارتفاع فوقها هو النصف الشرقي من الفلك والصاعد
منه والنصف الآخر هو الغربي والهابط وقطبا هذه الدائرة نقطتا المشرق والمغرب في سطح معدل النهار على
قطرية وكذا دائرة الافق على قطرية فتتقاطعان لا محالة على نقطتين تسمى احداهما نقطة الشمال والاخرى نقطة الجنوب والخط الواصل بينهما
يقال له خط نصف النهار والقوس الواقع منها بين قطب الافق ودائرة معدل النهار يسمى عرض البلد وتسمى هذه الدائرة
دائرة نصف النهار لان الشمس اذا وافاها بحركة الكل فوق الارض انتصف زمان النهار واذا وافاها تحت الارض انتصف
زمان الليل ودائرة وسط السماء ايضا وغاية ارتفاع الشمس في كل يوم تكون عند انتهائها الى مسامتة هذه الدائرة
وكذلك غاية ارتفاع كل كوكب والثانية تمر بقطبي الافق اي بقطبي سمت الراس والقدم وبقطبي الدائرة الاولى اي
الدائرة التي تسمى دائرة نصف النهار ودائرة وسط السماء وتقطع الافق على نقطتي المشرق والمغرب وتفصل بين النصف
الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق وهما نقطتا تقاطع الافق ونصف
النهار وتسمى دائرة اول السموت لان هذه الدائرة مبدأ دوائر الارتفاع على ما سيجيء بيانها والكوكب متى كان على
دائرة مرور دوائر الارتفاع ~~على ما سيجيء بيانها والكوكب متى كان~~ سوى هذه الدائرة كان للارتفاع سمت ومتى كان
على هذه الدائرة كان ارتفاعه بلا سمت الارتفاع الذي لا سمت له والسمت هو قوس من الافق واقع بين هذه الدائرة و
دائرة الارتفاع التي سيجيء بيانها وهذه الدوائر الثلث تقسم الفلك الى ثمانية اقسام متساوية مثلثات اضلاعها
ارباع الدوائر الثلث اربع منها ظاهرة فوق الارض واربع منها خفية تحت الارض والرابعة تمر بقطبي الافق
وبقطبي منطقة البروج وتسمى دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها بين قطب منطقة البروج
ودائرة الافق وبين قطب الافق ومنطقة البروج هي عرض اقليم الرؤية ودائرة وسط سماء الرؤية لانها تنصف نصف
فلك البروج اي نصف النصف الظاهر والخفي منه وفيها الكواكب مرتبة والخامسة تمر بقطبي الافق وبجزء
من الفلك مسامت الكوكب وهو طرف الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الشمس او غيرها من الكواكب الى سطح
الفلك الاعلى وبقطع دائرة الافق ويقطعها على نقطتين تسمى كل واحدة منها نقطة السمت وتسمى دائرة الارتفاع مرصد
اذ ارتفاع الكوكب عبارة عن قوس منها واقع بين الافق والكوكب من جانب المشرق كما ان انحطاط الكوكب عبارة عن
قوس منها واقع بينهما من جانب المغرب وهذه الدائرة قد تتحد بدائرة نصف النهار لان النقطة التي منها وبين دائرة
الافق غير ثابت بل متنقل على محيط الافق بحسب ازدياد الارتفاع الى ان يصل الكوكب الى مسامتة دائرة نصف
النهار اذ الكوكب يتحرك بحركة خاصة على غير مدارات هذه الدائرة وحين المسامتة يكون زمان غاية ارتفاع الكوكب
فتكون دائرة الارتفاع على دائرة نصف النهار ويكون ما بين الكوكب ودائرة الافق من قوس دائرة نصف النهار هو

اله

غاية ارتفاع الكوكب فاذا انحدر الكوكب الى ناحية المغرب فارقت دائرة الارتفاع دائرة نصف النهار وسقطت نقطة
التقاطع على الافق بحسب انحطاط الكوكب وحركته الخاصة الى وقت غروبه هذا كله اذا كان لارتفاع الكوكب سمت
واما اذا كان عديم السمت فيتحد هذه الدائرة حينئذ بدائرة اول السموت لان الكوكب على دائرة اول السموت وهذه
الدوائر الخمس قد يقع بها توهمه وتسكن بالاشياء الا ان ثلثا منها لا تتغير في كل بقعة من دائرة الافق ودائرة وسط السماء
ودائرة اول السموت وتتبدل ان منها متغيران آناً فآناً احديهما دائرة الارتفاع اذ الكوكب عند ارتفاعه بالحركة اليومية
له حركة خاصة يتغير بحسبها دائرة الارتفاع وثانيهما دائرة وسط سماء الرؤية لانها مارة بقطبي منطقة البروج وهما يتحركان
بحركة معدل النهار الحركة اليومية فالقائم ان هذه الدوائر وما يتفرع عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا يبعد
الحكم ان سلفها بالرد والانكار اذ لا يجري في مثلها شرعا لعدم تعلقها بالامور الدينية نفيا واثباتا ولعدم تعرض الشرع
لها اثباتا وابطالا وانا ذكرنا هاتين في هذا الكتاب مع انها [illegible] على ما قصدهم [illegible] على مختصر
[illegible] او هو من [illegible] العسكور ولا [illegible] سماع كلما [illegible] دوات العقائق [illegible] المقصد
في تحقيق حال الكواكب الثابتة لها حركة بطيئة اذ قد احس بحركة بطيئة لها في بعض اجزاء الفلك بالرصد و
اعتقادهم انها تتم الدورة [illegible] تمام الدور فذهب بطليموس ومن كان اقدم منه على انها تقطع في كل مائة سنة
درجة واحدة من فلك البروج فتمام الدور انما يحصل في ستة وثلثين الف سنة وذهب المتأخرون منهم الى انها تقطع درجة
في كل ستة وستين سنة فتمام الدورة في [illegible] وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وذهب جمع من محققيهم انها
تقطع درجة في سبعين سنة فتتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة وانها تقطع في كل سنة دقيقة [illegible] وهذا القول
غير مشهور فيما بينهم وانما سميت كواكب الفلك الثامن بالثوابت لبطء حركتها الخاصة فلا يحس بها قطعا انها
ثابتة او لثبات اوضاع بعضها مع بعض فانا نجد [illegible] متناسبا بين النسر الطائر والنسر الواقع ولا
يقرب احدهما من الآخر ولا يبعد وكذا باقي الكواكب الثابتة نسبة بعضها الى بعض ولنعم الكواكب
السبع السيارة حركات بها تختلف في الرؤية ولا بد في معرفة ما يتشعب منه هذا الاختلاف [illegible] من تمهيد اصل
فلذلك هم بحث فلك الثوابت [illegible] لا بد من تقديم معرفة ما هو الاصل العائد اولا في بيان الفلك الموافق
المركز والخارج المركز وفلك التدوير اما فلك الموافق المركز فهو عبارة عن محيط بالارض ويحيط به سطحان متوازيان
احدهما من خارج وهو محدبه والآخر من داخل وهو مقعره ومركزه مركز العالم وهو مركز الارض واعني بالمتوازيين
هنا ان البعد بينهما واحد في جميع الجهات لا يختلف حتى يكون للكرة جزء ارق وجزء اغلظ بل هي في ثخن
واما الفلك الخارج المركز فهو عبارة عن فلك محيط بالارض يحيط به سطحان متوازيان مركزه غير مركز الارض والعالم
بل خارج عنه وواقع الى جانب [illegible] فالمحدب من سطحيه يماس محدب الموافق المركز على نقطة واحدة
هي ابعد نقطة عليه من مركز الموافق المركز وتسمى الاوج والمقعر منها يماس مقعر الموافق المركز على نقطة واحدة مقابلة
للاولى هي اقرب نقطة عليه من مركز الموافق وتسمى الحضيض ويكون هذا الفلك بين فلك الآخر موافق المركز فيما
من سطحي الموافق [illegible] وتسمى ذلك الفلك بالممثل لانه على محيط الدائرة المسماة بالفلك الممثل لمنطقة البروج لمنطقه
وهي دائرة يحدث على سطح الافلاك التي تحت الفلك الثامن عند توهمنا دائرة البروج فالممثل العالم ومنطقة

الخارج المركز الفلك الممثل الى قسمين يسميان بالمتممين وهما جسمان مستديران مختلفان ياخذان من غلظ بعد خروج
الخارج المركز عن مركز العالم ويستدق ذلك الغلظ متدرجا الى رقة حتى ينتهي سطحه مقابل لغاية الغلظ حاسة
للخارج المركز فاحدهما ماس محدبه وهو محدب الممثل ومن الاخر ماس مقعره وهو مقعر الممثل والمتممان متساويان في الغلظ
والرقة فيكون غلظ كل منهما في مقابلة رقة الاخر واحدهما حاو وغلظه من جانب الحضيض وغلظهما ورقتهما في الوسط منهما
وهو فيما بين الاوج والحضيض سواء المحوي الداخل والخارج اي الحاوي والحاوي من المتممين اذا اعتبرا معا يكونان متساوي
في جميع الاجزاء ويكون مقعر الداخل اي المحوي منهما موازيا بالمحدب الخارجي منهما لا يختلف البعد بينهما في جهة ما
ومركز مقعر المحوي ومركز محدب الحاوي واحد وهو مركز العالم لان مقعر المحوي ماس لمقعر الموافق المركز ومحدب
الحاوي ماس لمحدبه ومركز مقعر الموافق المركز ومحدبه واحد وهو مركز العالم فيكون مركزهما ايضا مركز العالم واما فلك
التدوير فهو كرة [illegible] مركزه غير شامل للارض مصمتة مركوزة معرقة في ثخن فلك شامل للارض ويسمى الحامل يماس محدبه
محدب الحامل سطحه ومقعره سطحه اخرى فيكون قطره [illegible] وهو فلك شامل للارض [illegible] الخط المستقيم الذي يمر بمركز التدوير
وينتهي طرفاه الى المحيط يقسم التدوير بنصفين متساويين وبالحق الفلك الحامل ولا يسمونه مقعرا به [illegible] ويتحرك
مركز التدوير بحركة الفلك الحامل له دائرا حول مركز العالم فيرسم مركزه دائرة مركزها مركز حامل فان كان موافق المركز كانت
الدائرة موافق المركز وان كان خارج المركز كانت الدائرة ايضا كذلك الفائدة الثانية في بيان سبب اختلاف حركات الفلك
اعلم ان حركات الاجرام السماوية في جميع الدورة متشابهة لا تختلف اصلا فاختلاف حركات الكواكب سرعة وبطءا
في الرؤية انما هو لاختلاف وضعها من الارض قربا وبعدا حتى اذا كان بعيدا من الارض يرى حركاتها ابطأ و
اذا كان اقرب الى الارض يرى حركاتها اسرع وذلك انما يتصور اذا كان الفلك الذي هو محرك الكوكب لا يدور حول
مركز العالم بل حول نقطة اخرى هي مركز ذلك الفلك اذ لو كان تحركه يدور حول مركز العالم كالفلك الموافق المركز لم
يختلف الكوكب الذي عليه قربا وبعدا من الارض لان الموافق المركز يتحرك كل نقطة تفرض عليه في ازمنة متساوية زوايا
متشابهة عند مركز الارض وتقطع قسيا متساوية من الفلك الموافق المركز فانا لو فرضنا عليه نقطة ووصلنا
من المركز اليها خطا وهو يتحرك زمانا ما معينا ووصلت هذه النقطة الى مقام اخر ثم وصلنا من المركز خطا اليه حدثت زاوية
عند المركز ويوتر مثل الموافق المركز تلك النقطة اذا تحركت في مثل هذا الزمان احدثت زاوية مثل الزاوية
الاولى ويوترها قوس مثل القوس الاولى واذا كان كذلك فلا يختلف الكوكب الذي عليه قربا وبعدا من الارض لان نسبة
القوس التي يقطعها النقطة البعدى والزاوية التي يحدثها في زمان ما كنسبة القوس التي يقطعها القربى والزاوية
التي يحدثها في مثل ذلك الزمان وقد فرضناهما متساويين واذا لم يختلف النقطة التي عليه قربا وبعدا من الارض
لم يختلف حركاتها سرعة وبطءا الا بسبب الحلول باسباب عليه واما اذا كان الفلك الذي هو محرك الكوكب لا يدور
حول مركز العالم بل حول نقطة اخرى هي مركزه فيقرب الكوكب من الارض تارة ويبعد منها اخرى لان ذلك الفلك
اما ان يكون محيطا بمركز العالم او غير محيط به فان كان محيطا به فهو الفلك الخارج المركز وانما يختلف الكوكب المتحرك
عليه قربا وبعدا من الارض لان الخارج المركز وان قطع حول مركز نفسه قسيا متساوية واحدث عند مركزه زوايا
متشابهة لكنه بالنسبة الى مركز العالم يحدث زوايا مختلفة ويقطع قسيا غير متساوية لان احد نصفيه وهو الذي فيه

مركز العالم اقرب الى الناظر من النصف الاخر وغاية القرب عند نقطة في وسط هذا النصف يماس مقعر
الممثل ويسمى هذه النقطة بالحضيض ونصفه الاخر هو الذي مال عن مركز العالم الى جانب منه ابعد الناظر
النصف الاول وغاية البعد عند نقطة في وسط هذا النصف يماس محدب الممثل ويسمى هذه النقطة بالاوج
واذا كان كذلك يكون قطع الكوكب في النصف الذي هو ابعد منا وهو النصف الاوجي ابطأ وفي النصف
الذي هو اقرب الينا وهو النصف الحضيضي اسرع لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى
البعيد اصغر من القريب ومدة قطع الكوكب القوس الاصغر اذا كان بعيدا وبالجملة قطع القوس الاكبر
يكون الكوكب ابطأ في النصف الذي يقطع فيه القسي الصغار واسرع في النصف الذي يقطع فيه القسي
الكبار هذا كله اذا كان الفلك الذي يحرك الكوكب محيطا بمركز العالم واما اذا لم يكن محيطا به فهو فلك
التدوير وانما يختلف الكوكب المتحرك عليه قربا وبعدا من الارض لان التدوير ان عرض على فلك اخر حامل
له وجعلت حركة التدوير على نفسه مساوية لحركة حامله في جهة بحسب ما ان التدوير في معا فيكون حركته
في احد نصفيه الى جهة حركة حامله وعلى توالي البروج فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله ويرى
الكوكب في ذلك النصف اسرع ويسمى الكوكب حينئذ مستقيما ويكون حركته في نصفه الاخر الى خلاف جهة حامله
وعلى خلاف توالي البروج فيكون المحسوس فضل حركة محسوسة حامله على حركته فيرى الكوكب حينئذ ابطأ
مثلا يتحرك الحامل مركز التدوير جزءا ويتحرك التدوير الكوكب جزءين فيرى مركز التدوير جزءا ويختلف
في مركز التدوير بحركته يتحرك على التوالي الى خلاف جهة حركتها وتساوي حركة التدوير وحامله عند
الحضيض وذلك النصف يطلق الكوكب حينئذ واقفا ومقيما وربما زادت حركة التدوير على حركة حامله عند الحضيض
في ذلك النصف يطلق الكوكب حينئذ راجعا ومعوجا ولما كان للكوكب بعد كل رجوع استقامة وبعد كل
استقامة رجوع والمفصول لا ينحصر واصلا وبالعكس لا بد الا بساوي والتعادل يكون كل من الاستقامة
والرجوع محفوفا بوقوفين فادام الكوكب بين الوقوفين مائلا الى الحضيض كان راجعا وما دام منهما مائلا
الى الذروة كان مستقيما ووسط الرجوع عند الحضيض ووسط الاستقامة عند الذروة فالكوكب اذا
وصل الى الذروة يأخذ في البطء متدرجا الى الوقوف ومنه الى وصوله الى الوقوف الثاني يكون راجعا
ويتدرج عند الوقوف الاول من البطء ويتدرج الى السرعة الى غاية البعد الاقرب وهو الحضيض ثم يتدرج
منها الى البطء ويبقى عند الوقوف الثاني ثم يصير بعد ذلك مستقيما يتدرج من البطء الى السرعة الى غاية البعد
الاول ثم يتجدد سير الذروة وغاية سرعته في كل من النصفين هما بين الوقوفين اعني وسط الرجوع ووسط
الاستقامة ويكون بين السرعة والبطء
حركته وسطى الى عند التدوير الاوسطين
ومن هذا الشكل يتصور كيفية الرجوع
والاستقامة وان عرض فلك التدوير
حينئذ يتحرك الكوكب على محيطه كما نشـ

السهل المساويه تم مجلوا نصا بالقياس الى مركز العالم لان احدى قطعتيه ابعد منا وهي القوس المطوع
منها اضعف ومنتصف البعد الابعد ويسمى بالذروه والقطع الاخرى منها اقرب الينا ومنتصف البعد الاقرب
ويسمى بالحضيض والخطان الخارجان من مركز العالم المماسان للتدوير من جانبيه يفصلان بين القطعتين
البعيد والقريبة والكواكب ترى في القطعة القريبة راجعا السمت
الذي يقصد في القطعة البعيدة الى لم يرجع الى لا مستقيما وهو معلوم تها
المقصد المقصد الرابع في فلك الشمس ولى اما فلك مركزه
خارج عن مركز العالم اعرف انا ندم ذكر الشمس وا... لاجل الا ذكرها ابسط
من حركات الكواكب الباقيه ولا نحركات الكواكب انما تضبط بالنسبة الى
فلك البروج الذي هو سطح يتوهم الدائرة التي ترسمها الشمس بحركتها الخاصة ولا بد لها من فلك احد اما الا يكون
مركزه مركز العالم ويدور حول مركزه ويدل على وجوده لم اصحاب الارصاد ما طوا في حركات الشمس دها ما مدبدا
وبالغوا في البحث عنها فلم يجدوها قاطعة فيما متساوية لم منه مختلفة فانهم وجدوها تقطع النصف الشمالي
من فلك البروج في زمان اطول من قطعها النصف الجنوبي وتقطع الربع الذي بين نقطة الاعتدال الربيعي و
بين نقطة الانقلاب الصيفي في زمان اطول من زمان قطعها للربع الثاني من النصف الشمالي وقد عرف ان
حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة لا تبطئ مرة وتسرع اخرى فيكون الاختلاف في حركاتها سرعة
وبطء بالاختلاف وضعها من الارض قربا وبعدا فانها اذا كانت ابعد من الارض ترى حركاتها ابطأ و
اذا كانت اقرب الى الارض ترى حركاتها اسرع فلا بد لها من فلك لا يدور حول مركز العالم بل يدور حول
نقطة اخرى هي مركز ذلك الفلك وهو اما فلك خارج المركز واما التدوير على ما سنوضحها وبيانها انما
يكون مركزه مركز العالم ويدور حوله ويدل على وجوده لم اصحاب الارصاد وجدوا اوج الشمس يتحرك بحركة
بطيئة ومن المعلوم ان الجسم الواحد لا يتحرك بحركتين مختلفتين اذا كانت الحركة السريعة المنسوبة للفلك
الخارج المركز او التدوير فالحركة البطيئة لفلك اخر غيرهما وهذا يسمى بالممثل ان اعتبر بالنسبة الى الخارج المركز
وبالحامل ان اعتبر بالنسبة الى التدوير فيثبت ان للشمس فلكين اما خارج مركز وممثل واما تدوير وحامل
لكن يتحقق لم يعرف التدوير بحسب تمم دوره مع دوره حامل ونقطه ... مركز الخارج عن مركز العالم المكمل
الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين حركة الحامل وحركة التدوير يرسمها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ولما
كان اعتبار الخارج المركز يوجب حركة واحدة واعتبار التدوير يوجب حركتين اعتبر اكثر الرياضيين للشمس
ممثلا وخارج المركز لا حاملا وتدويرا واعلم انه وقع في اكثر النسخ ... فلكان خارج مركز ومائل والصواب
لان المائل ما يكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ولها حركتان احدهما حركة الفلك الممثل حول مركز العالم
على توالي البروج اعني من المغرب الى المشرق على قطبين مسامتين لقطبي فلك البروج بحركة فلك الثوابت
الحركة البطيئة في كل مائة وستة او كل ستين وستين سنة درجة واحدة ويتحرك بحركة الفلك الخارج المركز او التدوير
هذا التدوير يسمى هو الحركة حركة الاوج واما اذا وجدنا قد ... من النقطة السابقة لنقطة الاعتدال الربيعي

وما هو حركة الفلك الخارج المركز حول مركزه على قطبين غير قطبي الفلك الممثل فيقطع في كل يوم تسعا وخمسين دقيقة
وثماني ثوان بالتقريب من اجزاء الفلك الخارج المركز ويحرك معه جرم الشمس كما ... منه وهذه الحركة تسمى بحركة
الوسط والحركة المستوية وابتداؤها من اول الحمل الى انتهاء ولها اختلاف ... ذلك الاختلاف ليس في العرض
اذ ليس لها عرض لانها ملازمة لمنطقة البروج غير مائلة عنها الى الشمال ولا الى الجنوب بل في الطول وعوائدها لما كانت
تدور على محيط دائرة مركزها خارج مركز العالم كان في احد نصفي فلك البروج اكثر من نصفها وهو النصف الذي فيه
الاوج ... النصف الاخر من فلك البروج اقل من نصفها وهو نصف الحضيض ولما كانت لا تقطع كل نصف من فلك البروج
الا بقطعها ما فيه من دائرتها لزم ان يخالف زمان قطعها احد نصفي البروج زمان قطعها النصف الاخر فهي في حركتها
في احد نصفي البروج وهو نصف الاوج ابطأ منها في نصف الحضيض لكونها زمان قطعها اياه اطول من زمان قطعها
نصف الحضيض وهذه صورة افلاك الشمس على ما تصورون في السطوح المقصد لم ... ذكر الشمس
... ولانه اقرب السائر ... السيارات بالقمر لانه يلوها في الشهرة
والاضاءة ولانه اقرب
السيارات الى السيارات
و انه لم يوا افلاك فلك الجوزهر
وفلك مائل وفلك خارج المركز
وفلك التدوير القمر وفلك
يدور مركزه على محيط خارج
المركز وهو مائل القول
جوزهر الذي به يعرف
فلك يدويره انهم وجدوا
القمر يسرع في حركته مرة
ويبطئ اخرى وعلوا الاختلاف
لا يحصر ما جرا ... ا
من البروج كما في الشمس حيث يسرع في نصف بعينه ويبطئ في نصف بعينه بل يقع ذلك الاختلاف في جميع اجزاء فلك البروج
وكذلك وجود القمر الى الكواكب الثابتة اول نقطة معروضة لا يكون في ازمان متساوية كما كان في الشمس فعلم ان هذا الاختلاف حلاف
ليس بسبب الفلك الخارج المركز بل بسبب فلك يدور بتمم دورة في ... حامله والذي به عرف ان مركز فلك التدوير على
محيط الفلك الخارج المركز يتحرك الى التوالي لانه اذا احصى سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن مثلا اسرع وابطأ
فلو كان مركز التدوير على محيط دائرة مركزها مركز العالم لكان سرعته مثل اخرى وبطؤه مثل ... لم يكن
كذلك فعرف ان مركز التدوير على محيط دائرة مركزها خارج عن مركز العالم حتى كان في موضع اقرب الى الارض ...

نصف قطره اعظم فيكون اسرع ومن موضع ابعد فهو نصف قطره اصغر فيكون ابطاء والذي عرف به ان له فلكا في تعقل
الفلك الحامل للتدوير هو انه وجد غاية سرعته في التربيعين عنه وبين الشمس كان غاية بطئه عند اجتماعه مع الشمس
فعرف ان مركز تدويره في التربيع يكون عند بعده الاقرب وهو حضيض الخارج المركز وفي الاجتماع يكون عند بعده الابعد
وهو اوج الخارج المركز ولما كان في كل دورة له تربيعان لزم انه يكون اوجه متحركا وليس يتحرك على التوالي اذ لو كان
متحركا على التوالي وحركته مساوية لحركة مركز التدوير لكان يتحرك التدوير لازما لنقطة بعينه وليس كذلك فيكون متحركا
الى خلاف التوالي وليس تحرك اوجه بسير الفلك الحامل للتدوير اذا الجسم الواحد لا يتحرك حركتين بالذات فيلزم حينئذ
انه فلكا اخر يحمل اوجه الى خلاف التوالي وهو الفلك الذي في ثخنه الفلك الخارج المركز ويسمى بالمائل لان حركته ليست
مواجهة لحركة فلك الثوابت وفلك الجوزهر بل مائل عنها حسب ميل الفلك الثوابت عن الفلك الاعلى ويجتمع القمر
القمر مجتمع مع الاوج في كل دورة مرتين عند اجتماعه مع الشمس وعند مقابلته لها ونصف القمر مناظرا
للاوج اي مقابلا له في كل دورة مرتين ~~عند اجتماعه مع الشمس وعند مقابلتها~~ التربيعين ويكون الشمس متوسطة بينهما
في غير الاجتماع والمقابلة وذلك لانا اذا فرضنا اجتماع الشمس والقمر والاوج في نقطة من فلك البروج والاوج غير ثابت
في موضع من البروج بل يتحرك حركته سريعة الى خلاف التوالي كل يوم احدى عشر درجة وسبع دقائق بحركة فلك الجوزهر
فيكون مجموع حركته الى خلاف التوالي كل يوم احدى عشر درجة واثني عشرة دقيقة ويتحرك القمر ايضا كل يوم هذا
القدر بحركة المائل والجوزهر لكن القمر يتحرك ايضا الى التوالي كل يوم بحركة الفلك الخارج المركز اربعا وعشرين درجة
وثلثا وعشرين دقيقة فيكون بعد القمر عن الاوج كل يوم بقدر فضل حركته الى التوالي على مجموع الاولين وهو ثلث عشرة
درجة واحدى عشرة دقيقة وبعد هامر مركز تدوير القمر عنه لذلك لانا فرضنا اجتماع الشمس والقمر في اوج القمر وقد
تحرك الجوزهر والمائل وحركا القمر الى خلاف التوالي احدى عشرة درجة واثني عشرة دقيقة وتحرك الخارج الى
التوالي اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة وتحرك الشمس عن الاوج على التوالي ستا وخمسين دقيقة فيصير
بعد الشمس عن اوج القمر مثل بعد هامر مركز تدوير القمر ولذلك يقال لحركة مركز التدوير البعد المضاعف على معنى انه
ان ضعف بعد مركز التدوير من الشمس يصير بعده من الاوج فيكون الشمس بعد مفارقة مركز التدوير للاوج متوسطة دائما
بين الاوج ومركز التدوير فاذا اجتمع القمر والاوج عند الاجتماع لا يزالان يتباعدان عنها بعد الاجتماع الى ان يقابل
القمر عند التربيع الاول ويلاقيه مرة اخرى عند الاستقبال ثم يتباعدان منها بعد المقابلة الى ان يقابل الاوج القمر عند
التربيع الثاني ويعود الى الاجتماع وليس اذا عرفت ان للقمر فلكا خارج المركز فاعلم ان منطقة هذا
الفلك ليست في سطح منطقة البروج التي هي مدار الشمس لانه لو فرض منطقة البروج بسيطا وسطح العالم لكانت
في سطحها اذ لو كانت في سطحها لكان القمر متحركا على مدار منطقة البروج ولا يتعدا الى الشمال ولا الى الجنوب فيلزم ان
ينخسف في كل مقابلة بينه وبين الشمس لان الارض يكون متوسطة بينه وبين الشمس واللازم منتف فكذا الملزوم واذا
لم يكن منطقة الخارج في سطح منطقة البروج فلا بد من ان يتقاطعان على نقطتين متقابلتين فيلزم ان تتقاطعا
على نقطتين متقابلتين وتسميان العقدتين والجوزهرين احديهما التي اذا جازها القمر اخذ في الشمال يسمى بالحد الشمالي والرأس

[illegible]

والرأس والجوزهر التي اذا جازها القمر اخذ في الجنوب يسمى بالذنب والجنوبي والذنب فيكون خسوفه اذا كان
في احدى هاتين النقطتين او بقربها عند الاستقبال اي كانت الشمس مسامتة للنقطة الاخرى او بقربها
ثم اذا هذا بيان الفلك الرابع للقمر والذي عرف به وجوده ان الكسوفات تحصر بالقرب من الرأس والذنب
وفي لا يقع في موضع بعينه من فلك البروج بل يقع في جميع اجزائه واذا رصد بالكسوف بقرب احدى العقدتين ثم كسوفا
اخر فيه بعد زمان طويل رأينا الكسوف الثاني فيما جاوز من الاول الى جهة المغرب فعلمنا ان للعقدتين حركة الى خلاف
التوالي ولا بد له من فلك يحركهما وليس هو الفلك المائل الحامل للاوج اذ حركته ذلك ابطأ فيكون فلكا اخر محيطا به
ويسمى بفلك الجوزهر لظهور حركته في الجوزهرين ويتحرك بحركته جميع افلاك القمر فالقمر ثم هذا بيان عرض
القمر واعلم اولا ان عرض الكوكب عبارة عن قوس من دائرة العرض يكون بين دائرة البروج وبين رأس الخط الخارج اج
من مركز العالم المار بمركز الكوكب المنتهي الى فلك البروج اذا عرفت هذا فاعلم ان القمر اذا وصل الى الرأس لم يكن له عرض
لكونه في سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزه حدث له عرض في الشمال متزايدا قليلا قليلا الى ان يصل الى منتصف ما بين
العقدتين وعنده يكون غاية عرضه لانه غاية بعد مداره عن فلك البروج ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى
ان يحصل في الذنب فينعدم عرضه اذا جاوزه يصير ذا عرض في الجنوب متزايدا الى منتصف العقدتين في جانب
الجنوب ثم يتناقص الى ان يصل الى الرأس وهذا هو اختلاف القمر في العرض وغاية العرض في الجانبين اعني الشمال
والجنوب سواء ما بين لا يزيد ولا ينقص وهي خمس درجات بالتقريب على ما وجد بالارصاد والزائد في لحاجة
المقابلة من الحاشية بسبعة واحدة وكذا الناقص ثم هذا بيان حركات التي تحصر للقمر وهي اربع
اذ قد تحصر ما ذكرنا ان له اربعة افلاك الاول فلك التدوير الذي القمر مركوز فيه الثاني الفلك الخارج المركز الذي هو
حامل لفلك التدوير الثالث الفلك المائل الذي في ثخنه الفلك الخارج المركز الرابع فلك الجوزهر وهو فلك موافق المركز
المحيط بالفلك المائل فله باعتبار كل فلك حركة فيتحرك بحركة تدويره الى غير التوالي في النصف الاعلى كل يوم ثلث عشرة
درجة واربع دقائق والى التوالي في النصف الاخر ويسمى حركته الخاصة ويتحرك بحركة الخارج المركز الى التوالي حول
مركز العالم كل يوم اربعا وعشرين درجة وسبع دقائق ويتحرك بحركة المائل الى ~~خلاف التوالي حول مركز العالم كل يوم~~
~~احدى عشر درجة وثلثا وعشرين دقيقة ويتحرك بحركة المائل~~ فلك الجوزهر الى خلاف التوالي حول مركز العالم
في كل يوم ثلث دقائق وله للقمر ثلث اختلافات في الطول وسأبينها بعد تمهيد مقدمة وهي ان الكوكب
اذا جاوز احدى نقطتي الجوزهرين وحصل له عرض كان موقع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي
الى فلك البروج خارجا عن منطقة البروج اما الى الشمال واما الى الجنوب فيتوهم دائرة مارة على موقعه
وقطبي منطقة البروج مقاطعة لمنطقة البروج فالقوس التي من فلك البروج ما بين اول الحمل وبين نقطة التقاطع
بين تلك الدائرة ودائرة البروج هي وسط الكوكب فان فرضنا الخط الخارج من مركز العالم المنتهي الى فلك البروج مارا
بمركز الكوكب فالقوس التي بين اول الحمل وبين طرفه مع عدم عرض الكوكب او بين اول الحمل وبين نقطة التقاطع بين فلك البروج
والدائرة المارة بقطبي البروج وبطرفه هي تقويم الكوكب وما بين الوسط والتقويم من فلك البروج هو تعديل الكوكب
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاختلاف الاول هو ما يقع له من جهة حركته على محيط التدوير وهو انه اذا كان على ذروة

وثلثا وعشرين دقيقة ويتحرك بحركة المائل الى خلاف التوالي حول مركز العالم في كل يوم احدى عشرة درجة م

عرضه

التدوير او حضيضه كان الخطان الخارجان من مركز العالم الى ذروة احدهما بمركز التدوير والاخر بمركز الكوكب انطبق
احدهما على الاخر فلم يكن للاختلاف بين وسط القمر وتقويمه فاما اذا زال ذروة التدوير او حضيضه اختلف
موقع الخط المذكور من فلك البروج فحصل اختلاف بين الوسط والتقويم وغاية هذا الاختلاف حيث يكون
غاية التعديل في التدوير ويكون الخط الثاني مماسا لنصف قطر التدوير والاختلاف الثاني هو ما يعرض له بسبب قرب مركز
تدويره من الارض وبعده عنها بسبب كون حامله خارج المركز فيرى نصف قطر تدويره حال قربه اعظم الى ان يبلغ
عظمه عند البعد الاقرب وحال بعده اصغر والاختلاف الثالث هو ما يعرض له بسبب الخارج المركز وذلك ان مركز
تدويره اذا كان على الاوج والحضيض فقطرها المار بالمنطقة على الخط المار بمركز العالم والحامل الخارج والتدوير
لا يبقى منطبقا عليه اذا زال عن الاوج والحضيض ولا يبقى على صوب مركز الخارج ولا مركز العالم بل على صوب نقطة اخرى
من ذلك الخط وتسمى نقطة المحاذاة وهي صورة افلاك القمر
[illegible]

عند

تتمة   هذا بيته

على ما ان ما يرد على قاعدتهم في حركة
فلك القمر ومن هذه الجملة القاعدة
وذلك من وجهين الاول ما ذكروه من
لا يصدق في سائر علم فلك القمر لك
لانه يقتضي تشابه حركة القمر حول
حول مركز الخارج ومحاذاة قطر
تدويره المار بالذروة والحضيض
لمركز الخارج ومساواة قربه وبعده
عند مركز الخارج دون مركز العالم
وذلك لان الخارج المركز اذا كان
التقدير حركة سطحه ما بينه وحينئذ

وحينئذ يساوي ابعاد مركز التدوير عن مركزه في جميع الاحوال ويساوي الزوايا الحادثة لدى المركز منها لتشابه وكون القطر المار
بالذروة والحضيض محاذيا له في جميع الاحوال لكنا نجد هذه الامور محصلة في القمر فان تساوي ابعاد مركز تدويره انما يكون
عند مركز الخارج المركز وتساوي الزوايا انما عند مركز العالم ومحاذاة القطر نقطة المحاذاة وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم
ثم ان الرياضيين لم يعرفوا البيان شيء من ذلك والفاضل المحقق نصير الدين الطوسي استنبط له وجها ذكره في تحرير [illegible] ما
يخلو من التذكرة ذكره خوف الاطالة الثاني ما ذكروه من بيان الافلاك والحركات للقمر [illegible] على [illegible] الى وجود اللازم
على وجود الملزوم وهو انما يفيد القطع اذا علم التساوي بين اللازم والملزوم وهو غير معلوم [illegible] انما يكون [illegible]
[illegible] هذه الحركات لجواز ان [illegible] الامور المحصلة من اللازم واحد وليس انتفاء الاحتمال ضروريا ولا مبرهنا [illegible] الحكم
بما ذكروه   المقصد   المقصد الثاني في افلاك الخمسة الباقية من السيارات وهي الكواكب العلوية وعطارد

والزهرة وبيان حركاتها وعوارضها واختلافاتها اعلم انه ثبت لكل واحد منها ثلاثة افلاك فلكان محيطان بالارض
كل واحد منهما شامل للارض احدهما موافق المركز ويسمى بالممثل والاخر خارج المركز منفصل عن الاول في جوفه محيط به
سطحاه ان يتوازيان مركزه وهو مركز الكرة خارج عن مركز العالم السطح الاعلى منهما مماس للسطح الاعلى من الفلك الاول على نقطة
مشتركة بينهما والادنى مماس للسطح الادنى من الفلك الاول على نقطة مشتركة بينهما والادنى منهما مماس للسطح الادنى منه على
نقطة مشتركة بينهما ويسمى بالحامل وفلك صغير غير شامل للارض ويسمى بالتدوير ولعطارد فلك اخر مختص به كما سيجيء
والجهة التي بها تحرك فلك التدوير اما وجود هذه الكواكب متحركة من المغرب الى المشرق وسرعتها حد في بطء يتزايد
الى ان يقف ثم انها تدفع صوب تلك الجهة وترجع وتجري الى خلف وتتحرك الى جهة المغرب مبتدئا بالسرعة
في رجوعها الى حد ما ثم تأخذ في البطء الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم ثانيا وتتحرك الى جهة المغرب مبتدئا بالسرعة
في رجوعها الى حد ما ثم تأخذ في البطء الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم ثانيا وتتحرك الى جهة المشرق مبتدئا بالبطء الى غاية ما
على النظام الاول بحضرة لكن لما كان جميع اجزاء فلك البروج فعلم انها على محيط فلك التدوير فحقق اذا كانت حركتها على
اعالي فلك التدوير تجري حركاتها الى جهة المغرب ولولا ذلك لما استقام الرجوع ولا استقامة او حركات الاجرام
السماوية متشابهة متصلة لا تتصور فيها السرعة والبطء والرجوع عن الجهة التي تتحرك اليها   ثم انها   [illegible]
كون [illegible] الافلاك الحاملة المراكز تتحرك من المغرب الى المشرق واما [illegible] على تتحرك الى
المشرق فلان هذه الخمسة توجد في جانب المغرب من الثوابت ثم توجد لاحقة بها مفارقة لها ثم توجد مفارقة لها
سابقة عليها الى جانب المشرق [illegible] الى جانب المغرب فعلم ان [illegible] تتحرك الى المشرق حركة اسرع
من حركة فلك الثوابت وهذه الحركة تسمى حركة المركز لان بهذه الحركة [illegible] مركز التدوير الى توالي البروج اذ فلك
التدوير يتحرك [illegible] الكرة وحركة العرض ايضا لان حركته ليست على موازاة حركة فلك البروج [illegible] حركة
الطول اذا انصف الى اجزاء فلك البروج ثم انه تعرض للزهرة وعطارد [illegible] مركز فلك تدويرها مسامتة لمركز
الشمس بحيث لو اخرج خط من مركز العالم ومر بمركز التدوير [illegible] مركز الشمس [illegible]
واحد منها [illegible] الشمس في ذروة تدويرها وتكون حركتها على توالي البروج ثم [illegible]
عنها الى حد ما وهو مقدار نصف فلك تدويرها [illegible] ثم ترجع الى جهة الشمس وتكون
حركتها الى خلاف التوالي الى ان تقارن الشمس في حضيض تدويرها ثم تختلف عنها وحركتها الى خلاف التوالي الى ان
تبعد عنها بقدر نصف قطر تدويرها ايضا ثم تستقيم وتتحرك على التوالي الى ان تقارن الشمس في ذروة تدويرها
[illegible] مركز تدوير كل واحد منها متفاوت لمركز الشمس حتى لم يكن بعدها عنها باكثر من نصف قطر فلك التدوير [illegible]
تقارنان الشمس في الذروة والحضيض معا والبقية العلوية [illegible] لا تعرض لها ذلك لان [illegible]
[illegible]
[illegible]
ثم ترجع الكوكب الى صوب الشمس فيكون [illegible] حالة كونها في ذروة التدوير ومقابلتها للشمس حالة كونها
في الحضيض واما ان [illegible]

انتهى

المشرق واذا كانت [illegible] حركاتها الى جهة [illegible]

التدوير

في البعد في اجزاء فلك البروج ولو كان مركز مداويرها يدور حول مركز العالم لا يستوي البعدان في اجزاء فلك البروج
معرفنا ان حامل مداويرها فلك خارج المركز حتى يقرب المدوير مرة من الارض ويبعد اخرى عنها فيختلف قطر فلك
المدوير في الرؤية والبعد ومن بيان ان لعطارد فلكا ثالثا غير الفلكين المذكورين يتحرك الى خلاف التوالي
مركزه خارج عن مركز العالم يسمى الفلك المدير فيكون فلك عطارد مشتملا على فلك ممثل موافق المركز وهو الممثل وعلى فلك خارج
المركز احدهما وهو الحاوي للاخر ويسمى المدير من داخل يحيط الممثل كما يكون سائر الافلاك الخارجة المراكز محيطا بها محدب
ماس محدبها محدب الممثل على نقطة مشتركة بينهما وهي الاوج ومقعرها مقعره على نقطة هي الحضيض وما بينهما وهو
المحوي والحامل لمركز المدوير من داخل يحيط المدير على الرسم وفلك المدوير في جرم الحامل والكوكب في المدوير فيكون
لعطارد اوجان احدهما كالجوزهر مثله والثاني كالجوزهر مدير والجهة التي بها عرف الفلك المدير هي انا وجدنا
بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء مرة في الجوزاء ومرة في اخر الجدي او اول الدلو على ما في البصرة اعظم
حالاته من سواهما اذ وجدنا نصف قطر المدوير في هذين الموضعين اعظم منه في غيرهما فعلمنا انه في هذين الموضعين يكون في
الحضيض وان مركز مدويره فيهما اقرب الى الارض ولما كان للاوج في مقابلة الحضيض وجدنا حضيضه تارة في الجوزاء
وتارة في الجدي او الدلو علمنا ان الاوج حاملا ايضا متحركا اذ لو كان ثابتا لم يتصل المدوير الى الحضيض الا مرة
وليس متحرك بنفسه بل هو بمنزلة جزء من اجزاء جسم مستدير متحرك بنفسه فتحرك له الاوج وهو الفلك المدير والجهة التي
بها عرف ان الفلك المدير يتحرك الى خلاف التوالي هي انا لما وجدنا حضيضه متنقلا فوجدناه في الجوزاء ومرة في الجدي
عرفنا ان اوجه ايضا متنقل ووجدنا ان مركز المدوير متى سار بالتوالي من اول الحمل الى اول الجدي حصل في
الحضيض وسار اوج الحامل منه الى الجوزاء فتحرك مركز المدوير بنفسه بروج وتحرك اوج الحامل بنفسه بروج
من سار هو مركز المدوير الى اخر الجوزاء بالتوالي وحصل في الحضيض سار اوج الحامل منه الى اول الجدي فتحرك
مركز المدوير بنفسه بروج وتحرك اوج الحامل بنفسه بروج فلو كان حركة المدير المحرك لاوج الحامل الى التوالي اي
الى المشرق لزم ان يكون حركة متشابهة في نصف دورة بنفسه بروج في نصفها الاخر بنفسه بروج فلا يكون متشابهة
ويلزم وهو ان يكون حركة اوج الحامل اسرع من حركة مركز المدوير تارة وابطأ اخرى وانه محال
اذا فرضنا الحركة الى خلاف التوالي فينضبط الحركات لانا اذا فرضنا اجتماع مركز المدوير واوج الحامل في اوج
المدير يكون في اول الحمل وتحرك المدير الى خلاف التوالي وحرك اوج الحامل وتحرك الحامل الى التوالي وتحرك
مركز المدوير حتى اذا وصل اوج الحامل بحركة المدير الى برجين واوج المدير وصل مركز المدوير الى برجين
لاخر فيكون مركز المدوير في حضيض الخارج حتى وصل اوج الحامل الى مقابل اوج المدير يكون وصل الى اول
الميزان فيكون مركز المدوير ايضا وصل اليه من الجانب الاخر فيجتمع مركز المدوير واوج الحامل فيه فيحصل له
البعد والبطء كما حصل له البعد والبطء في الحمل لانه انما يقارن الاوج فهذه الجهة التي بها عرف ان المدير خارج
المركز هي انا وجدنا هذا البعد في الحمل اعظم منه في الميزان لان مركز المدوير حين كونه في الحمل الا وجه
وحين كونه في الميزان في اوج الحامل وحضيض المدير فيكون قطر المدوير فيه اصغر فعلمنا ان مركز المدير خارج عن
مركز العالم واعلم انه قد وقع في هذا الموضع خبط عظيم من الناسخ وقع في اكثر النسخ مقابلة في الميزان وفي

الحمل

يحرك الحمل هكذا في الحواشي ومصححه والصواب مقارنة كما بينا اذ المقابل بينهما انما يكون اذا كان احدهما في
السرطان ووقع ايضا فيه مركز المدوير له يحرك وسمى المدير والصواب فاوج الحامل او مركز الحامل اذ يحرك مركز المدوير
هو الحامل لا المدير ووقع ايضا ان هذا البعد في الميزان اعظم منه في الحمل والصواب العكس كما بينا وهذه صورة
فلك عطارد في اول الصفحة المقابل

بم يحصله
لما نجد حركة
السيارات و
الجهات التي عرف
بها حركاتها شرع
في بيان حركة الثوا[بت]
والجهة التي بها عرف
حركاتها وان انا
وجدنا الشمس
بعد ما كسوفها
عن بعض الثوابت
حين كانت احد
لما بعدها ثم
وجدناه بالبعد

آية الله

آقا رضا

يختلف فانا اذا وجدنا كسوفه والشمس في احدهما وجدنا بعدها عن الثوابت في احد الكسوفين اكثر منه في كسوف
اخر مظهره ذلك في الدهور الطويلة فعرفنا ان الثوابت متحركة الى التوالي ووجدنا ايضا اوجات الكواكب والجوزهرات
موافقة للثوابت في ميلها الى المشرق ووجدوا حركة الثوابت فعلمنا انها متحركة بحركة فلك الثوابت اما لاتحاد المتحرك بان
كرة واحدة تماس سطحها الاعلى مقعر الفلك الاعظم واما محدب فلك الجوزهر واما افلاك الكواكب من تحتها
وتحرك حسبها مع الثوابت الى التوالي ومن يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى خلاف التوالي واما الثوابت في الحركة جهة وانما
بان لكل فلك كوكب يحرك اوجه مساوية لحركة فلك الثوابت في الجهة والكمية لكل من الكواكب
العلوية اختلافات في العرض احدهما ميل فلكها المايل عن فلك البروج ويسمى عرض الخارج المركز وهو ثابت لا يتغير على
ما من مثل العرض فانها ميل ذروة فلك المدوير وحضيضه عن الفلك المايل فان سطح فلك المدوير ليس في سطح الفلك
المايل كما كان في القمر بل هو مايل عنه واما الزهرة وعطارد فلكل منهما ثلث اختلافات في العرض احدها ميل الفلك
المايل عن فلك البروج وهو غير ثابت كما كان في القمر والكواكب العلوية بل متى كان مركز المدوير على مساء منه
احد سطحي الجوزهرين الراس والذنب انطبق الفلك المايل على فلك البروج ولم يكن له عرض عن فلك البروج الكرة

الزهرة شمالا ابدا عن فلك البروج وعرض عطارد جنوبيا ابدا عنه كان النصف مساويا لان فاذا كانت
الزهرة على الراس لم يكن لها ميل عن فلك البروج بل كان موازيا منطبقا على سطحه فاذا جاوزت عنها حدث
للفلك المائل ميل ومال نصفه الذي عليه مركز التدوير للزهرة الى الشمال ولا يزال يزداد الميل الى غاية العرض
وهي منتصف ما بين الجوزهرين ثم يأخذ الميل في النقصان الى ان يبلغ مركز تدويرها الى الذنب فينعدم الميل
وسطح الفلك المائل على سطح فلك البروج ثم اذا جاوزت عن الذنب وحدث للفلك المائل عنه ميل صار هذا
النصف الذي حصل فيه مركز التدوير شماليا ويصير هذا النصف مثل ما فعل في النصف الاول وهكذا ابدا
واما عطارد فبالعكس من ذلك فانه اذا كان مركز تدويره مسامتا لاحدى العقدتين لم يكن للفلك المائل ميل
عن فلك البروج فاذا جاوز عنها حدث الميل للمائل ومال نصفه الذي عليه مركز التدوير الى الجنوب وكذلك
يحصل عند العقدة المقاطعة حتى يكون مركز تدويره جنوبيا ابدا عن فلك البروج كما كان مركز تدوير الزهرة
شماليا ابدا عنه وبيانها مثل القطرين اعني الذروة والحضيض وهو ايضا غير ثابت فانه عند نهاية ميل الفلك
المائل سطح القطر المذكور على سطح البروج ثم ان كانت [illegible] حدث ذروة التدوير الزهرة
الى الشمال وفي عطارد الى الجنوب ولكن [illegible] الذروة في الزهرة نحو الجنوب
وفي عطارد نحو الشمال ولا يزال يزداد الميل الى ان ينتهي نهايته عند مسامتة مركز التدوير احدى نقطتي الجوزهرين
ومثال ميل القطر الثاني اعني القطر الاوسط وهو الذي يقوم على القطر الاول فانه عندهما في احدى
العقدتين لا ميل له واذا جاوزها حدث الميل ولا يزال يزداد الى ان ينتهي نهايته عند منتصف ما بين العقدتين
ثم يأخذ في النقصان الى ان ينعدم عند [illegible] العقدة الثانية ثم يتبدل [illegible] ويصير في النصف الآخر
مثل ما فعل في النصف الاول وهذا الميل يقال له عرض الانحراف ولا [illegible] وهذا العرض [illegible]
[illegible] مساويا لان [illegible] عند احدى العقدتين [illegible] عند نهاية الفلك
المائل ومثل الذروة على العكس من ذلك واعلم [illegible] لكل واحد من الزهرة وعطارد
ثلث اختلافات في العرض والحكماء لما اعتقدوا ان حركات الافلاك دورية [illegible]
لا اختلاف في العرض [illegible] لعدم ظهور اسبابها [illegible]
[illegible] عطارد [illegible] بالاستدلال من اللوازم على الملزومات [illegible]
[illegible] الملزوم ان [illegible] حركة مركز تدويره حول مركز حامله ومحاذاة
ذروته لمركز الحامل والذي بالرصد [illegible] وجدنا ان مركز تدويره حول نقطة مركز معدل المسير
وهي نقطة بين مركز العالم ومركز المدير وحد محاذاة ذروة تدويره النقطة التي [illegible]
جميع السيارات ان حركات الافلاك عندهم [illegible] لا تكون في حركة [illegible]
[illegible]
على وجه [illegible] بالرصد [illegible]
لاشكالات [illegible] الفصل الثاني [illegible] الذي هو الكوكب قال

الحكماء

الحكماء الكواكب كلها شفافة مضيئة بالذات الا القمر اما انها شفافة فلعدم ستر بعضها بعضا [illegible] كسف
بعضها بعضا ولا يستر ذلك الا اذا كان لها لون ولو ضعيفا واما انها مضيئة بالذات فلانها لو كانت
استفادت ضوءها من الشمس لظهر فيها عدم النور والهلالية في القرب والبعد واللازم باطل فكذا
الملزوم واما القمر فانه جرم كمد في نفسه وهو [illegible] من السواد الذي يظهر عند الخسوف ليس
له في حد ذاته نور بل النور الذي نراه فيه انما يستفيد من الشمس واحتجوا على كونه كمدا بانه يحجب
النور عن الشمس ولو كان شفافا لم يستر نور الشمس على جرمه فان قيل لو كان للقمر لون قائم لوجب ان يحس
بذلك اللون عند الاجتماع لان الهواء شفاف لا يمنع من الابصار ولو كان كذلك لوجب ان يرى نصف
على ذلك اللون عند الاجتماع واللازم باطل قلنا الشرطية ممنوعة وانما يصدق لو لم يقع ضوء الشمس عليه
من الجهة الاخرى اذ بوقوع ضوء الشمس على الجهة الاخرى يستضيء ذلك الجانب ايضا استضاءة ما [illegible]
هذا الجانب [illegible] لونه ولا في ضوئه فلا يحس شيء منهما لذلك وبانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما
اختلف مقادير [illegible] بحسب اختلاف قربه وبعده عن الشمس والتالي باطل لانه لا يرى له نور عند
اجتماعه بالشمس ثم اذا بعد عنها بعدا [illegible] درجة او اقل او اكثر بحسب اختلاف [illegible] يرى هلالا
ثم بعد ذلك كلما ازداد بعده عنها ازداد نوره الى ان يصير بدرا عند المقابلة ثم بعد ذلك كلما يقترب منه
[illegible] نوره الى ان يجتمع بالشمس [illegible] لا يرى له نور [illegible]
[illegible] المقصد الاول في بيان محاق القمر ونقصان نوره وزيادته
[illegible] القمر [illegible] كالمرآة المجلوة للشمس فيكون النصف
المواجه لها ابدا مضيئا والنصف الآخر مظلما ولما كان الشمس والقمر اذا اجتمعا في نقطة واحدة كان النصف
[illegible] الباقي على ظلامه لا يصل مواجها لها فلا يرى له ضوء او يحيط به دائرة الرؤية وسطح
[illegible] واذا انحرف القمر عن محاذاة الشمس وصار البعد بينهما [illegible] او اقل او اكثر
على اختلاف [illegible] الى الجانب الاسفل [illegible] الظلام الى الجانب الاعلى
[illegible] من جرم القمر [illegible] الدائرتين [illegible] المضيء والمظلم [illegible]
بالمضيء منه والاخرى بالمظلم [illegible] على سطح الكرة ان يرى [illegible]
[illegible] دائرة الرؤية [illegible] الشمس [illegible]
بعده عن الشمس [illegible] الى ان يصير [illegible] الشمس [illegible] المواجه [illegible]
دائرة [illegible] الدائرة [illegible] البعد بينهما [illegible] درجة [illegible]
[illegible] الشمس فيكون النصف المضيء مواجها لنا [illegible] الدائرتين [illegible]
[illegible] القمر [illegible] من الشمس [illegible] الدائرتين [illegible]
الى [illegible] الشمس [illegible] كنصف دائرة [illegible] ان يخفى بالكلية [illegible] الشمس
[illegible] نوره [illegible] ويسمى [illegible] الاستسرار

[illegible]

القمر عن الابصار فان قيل موازاة القمر للشمس انما تكون في زمان يسير ثم يتحرف عن الموازاة فيجب ان يعود نور
في تلك الحال لا يستتر فوقها واكثر من تلك الموازاة وبعدها احتجب عنه بان يعدم ذو شعل الموازاة وبعدها حالت
لعدم النور فيه بل لضعف ضوئه ووجهه وعلبة ضوء الشمس عليه للقرب المانع من ابصاره — المقصد

المقصد الثاني في بيان سبب خسوف القمر قد عرفت ان القمر ليس مضيئا بنفسه بل يستضيء بضياء
الشمس واذا كان على مسامته احدى العقدتين اي نقطتي الراس والذنب او قريبا منها متوسط الارض بينه وبين
ضياء الشمس فيقع في ظل الارض لان الجرم المضيء اذا اشرق على جرم كثيف يقع ظله في الجهة المقابلة للجرم المضيء وكان في الظلال المقابل للشمس وهي ضياء الشمس عنه فيرى كدرا كما هو لونه الاصلي وهو الخسوف وقطر
الارض اصغر من قطر الشمس فيقع ظلها على شكل مخروط قاعدته حسب ... من الارض ورأسه على ما يقابله
نقطة مقابلة لموضع الشمس فان لم يكن للقمر عرض اصلا عند الاستقبال وقع في مخروط الظل فينخسف كله لان
القمر اصغر من الارض وان كان له عرض فان كان عرضه مساويا لنصف مجموع قطر القمر والظل لم ينخسف شيء منه
وان كان اقل من نصف مجموع القطرين انخسف بعضه وذلك بحسب تقاطع القطرين ومن هذا الشكل يتصور خسوف القمر

المقصد — المقصد الثالث في بيان سبب كسوف
الشمس قد مر ان جرم القمر كمد مظلم صيقل ومداره تحت الشمس وفلكه
دون فلك الشمس فاذا اجتمع مع الشمس في احدى نقطتي الراس
والذنب او قريب منها فيحول فيما بينها وبين ابصارنا فيحجب ضوء
الشمس بل يرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فيظن ذهاب ضوء
الشمس وهو الكسوف فان لم يكن للقمر عرض اصلا ينكسف
كلها وان كان اصغر منها لان الخطوط الشعاعية الخارجة من الابصار
الى الشيء المبصر يتصل به على هيئة مخروط راسه نقطة البصر
وقاعدته السطح المرئي فاذا واجهنا الشمس بابصارنا والقمر بيننا
وبين الشمس اعترض مخروط الشعاع اولا بالقمر ثم يتجدد منه الى
الشمس فيقع جرم الشمس في وسط المخروط فينكسف كلها لو قدر القمر الذي يراه الشمس بعينها فلذا
ربما لا ينكسف كلها وذلك اذا كانت الشمس في حضيضها فيرى اكبر لقربها والقمر في اوجه فيرى اصغر لبعده فيبقى
منها حلقة نور محيطة بالمنكسف ويروى عن بعض المهندسين انه راها كذلك وان كان للقمر عرض يحرف مخروط الشعاع
عن صميم جرم الشمس بقدر ما يوجبه العرض فان كان بقدر نصف مجموع قطر الشمس والقمر لم يكن الكسوف هنالك
وان كان اقل من ذلك المجموع كسفها بقدره وذكروا ان الكسوف وقدره يختلف باختلاف اوضاع الناس اي اذ
الكاسف ليس عارضا في نفس الشمس بل بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار ... يوجد التوسط باختلاف
المساكن فلا ينكسف في بعض البلاد اصلا ويختلف قدر الكسوف وزمان الكسوف في بعض البلاد بخلاف الخسوف
فانه لا يختلف باختلاف البلاد لان الخسوف عارض في جرمه وهو وقوعه في ظلام الظل وظهور لونه الاصلي الكمد

خلق

يختلف اوقات الخسوف باختلاف اوضاع الاماكن بان يكون في بعضها عند مضي ساعة وفي بعضها على مضي
نصف ساعة واقل واكثر وقد يطلع منخسفا في بعضها ولا يرى في بعضها لكونه تحت الارض وطلوعه في البلاد
الشرقية قبل طلوعه في الغربية ومن هذا الشكل يتصور كيفية الكسوف

واعلم — زعم ابن الهيثم ان نور القمر
ليس مستفادا من الشمس بل القمر كرة نصفها مضيء
لذاته ونصفها الاخر مظلم لذاته ثم ان هذه الكرة
تدور على نفسها حركة مساوية لحركة فلك القمر الذي
يحركها حول الارض ويكون عند الاجتماع بالشمس وجهها
المضيء الى جانب الشمس ووجهها المظلم الى الناظر
ثم دارت ... تختلف مقدار ما يراه من المضيء بحسب
ظهوره وخفائه فاذا ... ذكره امر الخسوف
فان القمر لو كان كذلك لوجب ان يرى مضيئا عند الاستقبال
البتة ولو كان كذلك لما عرض الخسوف في شيء من
الاستقبالات والتالي ثم بطل فكذا الملزوم فالحكم
وسيظهر ايضا امر الكسوف ولذا اخرها هذا التنبيه
الى هنا ولما كان لا تشبث لم يذكر في المقصد الثاني وهو موضع الناظر لا ما ذكر ويصدقه له احد وجهيه مضيء والاخر مظلم
ويدور على نفسه حركة مساوية لحركة فلكه بحيث يكون وجهه المضيء عند الاستقبال الينا وعند الاجتماع الى الشمس
فكيف في زمان اجتماعهما في احدى العقدتين كسوف لا محالة كما اذا كان كله مظلما ولذا ... عليه بحجة ... اخرنا اعترض
هذا فاعلم انه يرد على ما ذكر من ان الكواكب باسرها مضيئة بالذات ... القمر فان نوره مستفاد من الشمس فلما فرغ
عليه وهو من الاعتراض احدها ان من الاحتمال الذي ذكره ابن الهيثم لا يستلزم كون نور القمر مستفادا من الشمس
ذا ما يحتمل الاذهان لو اختلف بسبب اختلاف ... من نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس فيما ذكروه وذكره
ابن الهيثم لتلزم من ... الثاني بطلان الاول وهو ممنوع لجواز ان يكون لخسوف القمر سبب اخر غير ... كوكب
اخر كمد تحت فلك القمر يحجب القمر في بعض استقبالاته للشمس او ارادة الفاعل المختار فان حلول النور فيه اذا كان بارادته
يجوز ان يخلو في بعض الاستقبالات دون بعضها وثانيها انه يجوز ان لا يكون شيء من الكواكب مضيئة بالذات
بل جميعها كذلك النور المرئي فيها بعرضها يخلق الفاعل المختار وعروض الكسوف في بعضها لعدم حلول النور فيه
وثالثها انه يجوز ان يكون جميع الكواكب المرئية كذلك واستضاءتها ... الكواكب ليستوي ... مضيئة بالذات
او يخلو المختار النور فيها او غير مضيئة ويكون ... ان كان ... يحرس ... مقابلها لهذه الكواكب ... كان مقابل
لها فتأمل الكرة المتضيئة — المقصد — محو القمر عبارة عما يشاهد في بعض المواضع في وجه القمر ... النور
التام والكمال فقد ... آراء من قال الاول انه ... لا يجمع له ... ذكره يانه لو كان كذلك لاختلف الناظرون فيه

كالمحلا فيهم من المحالات الثاني انه شبح ما ينطبع فيه من اسطار من الارض و الجبال و غيرها فان المراة اذا انطبع
في بعض مواضعها اشباح لما هام لا يرى تلك المواضع من غاية تشابه و كذا القمر و اورد عليه بانه لو كان كذلك
لاختلف باختلاف القمر بعده و قربه و انحرافه عن الشيء المنطبع فيه و لكان يجب ان يكون شكل ما ينطبع فيه
كرويا لان الجبال في الارض لتغمرها او هو من سطح كره و ليس ايها مرئيا ... لكونه كالارض فكيف الاشياء
المدية في القمر الغالب لم ذلك لا يرهو السواد اذ الكائن في القمر في الجانب الذي لا يلي الشمس و اورد عليه بانه لو كان
كذلك لا ادوى بصرها الرابع لم ذلك بسبب اختلاف وجه القمر بالسنة النار و اورد عليه بان القمر غير جاس للنار على
اصولكم لانه عندكم في فلكه بتدويره الذي فوق حامله الذي تحته و بين النار بعد بعيد و بان الفلك غير قابلة
للاشياء و عندكم الخامس انه جزء من القمر مخالف في لونه لباقي اجزائه في قبول الاستنارة من الشمس و اورد عليه بانه
يبطل قولكم بساطة الفلكيات السادس انه وجه القمر فانه معمور بصور الانسان و له عينان و حاجبان و انف و فم
و اورد عليه بانه يوجب ان يكون فعل الطبيعة عندكم معطلا عن الفائدة لان فائدة الحاجب عندكم دفع ... العرق
عن العين و فائدة الانف الشم و فائدة الفم دخول الغذاء فيه و ليس القمر فلا ... الى اجسام
سماوية ... لونها لون القمر ... وضعها مع القمر ... و هذا اقرب لكن لا يصح
للتعويل المقصد قال بعض الحكماء المجرة اجزاء حدث من الشمس في فلك الدائرة في بعض الازمان و رد
ذلك بانه انما يصح لو كانت الشمس في نفسها موصوفة بالحرارة و لا حرارة و لا يابسة و كان الفلك قابلا للتاثير و ذلك على
خلاف اصولهم و قال ارسطو انها بخار ... حاصل في الجو ... واقعة في الهواء ... و رد عليه بانه لو كان كذلك
لاختلف في الصيف و الشتاء ... و قال بعضهم انها كواكب صغار جدا متكاثرة
اضواءها فلا يرى اجزاؤها و نرى اضواءها و هذا ... قال الامدي المقصود من ذكر هذه
الاختلافات و امثالها ما ذكروه من الخرافات التنبيه على خبطهم و ذكر ... حتى يعلم العاقل الفطن انه لا ...
لهم فيما يقولون ... لا معول لهم فيما يعتمدون عليه ... لا معول عليها بظاهر
... القسم ... الفرع من بيان البسيط الفلكي
شرع في بيان البسيط العنصري اي ما يكون جزؤه مساويا لكله في الحد و ... منه مركب الاجسام المركبة منه
... المقصد الاول في بيان كمية العناصر و كيفياتها و احيازها و ... من الحكماء ان انها اربعة
اقسام ... المقصد الثاني ... منها خفيفان و اثنان ثقيلان اما الخفيفان فاحدهما
خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز و هو النار ... يكون النار ...
ابدا سواء كانت في حيزها او خارجة عنها و قد يراد بها الميل الصاعد فلا يكون النار ... الطبع
لان الجسم عندما يكون في ... الصاعدة فلا يكون النار ... حيزها الطبيعي ...
الحركة الصاعدة ... حار
المحيط و انما كانت خفيفا مطلقا لانها في غاية الحرارة ... الصعود ...
و في الحرارة و اما كون النار التي عندنا حارة و لا ... و اما كون النار التي تحت الفلك حارة فلان

المحاكه

لاستناره

انسحاوه

١٢١

المحاكة و الحركة توجب السخونة فيما يقبلها و كلما كانت المحاكة اطول زمانا كانت السخونة اشد و لما كانت المحاكة دائمة وجب
ان يكون مماس الفلك في غاية الحرارة و لان احراق الشهاب يدل على ان كرة الاثير في غاية الحرارة و ... و هي
اليبوسة قال الامام الرازي كون النار يابسة بالمعنى الذي ذكره ابن سينا و هو عسر قبول الاشكال و عسر تركها غير صحيح
لان النار التي نشاهدها حارة يابسة بالمعنى المذكور لانها سهلة الشكل و الترك نعم انها يابسة بالمعنى الذي اخترناه
و هو عسر الالتصاق بالغير و سهولة التفرق و اجيب عنه بان النار التي عندنا لا نم كونها يابسة بل هي تكون مغلوبة
بالاجزاء الهوائية رطبة رطوبة عرضية فلذلك كانت سهلة الشكل و الترك و اما النار البسيطة التي تحت الفلك فهي
عسرة الشكل و تركها فلا يرد النقض و ثانيهما خفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار و فوق الاخرين و هذا هو
المراد بالخفيف المضاف و هو الهواء و انما كان خفيفا مضافا لانه حار حرارة فاترة فلكونه حارا يقتضي الصعود و لكون
حرارته فاترة لا يقتضي غاية الصعود فيكون خفيفا بالنسبة الى الماء و الارض لا بالنسبة الى النار فان قيل لم لا يقال له
ثقيل مضاف مع كونه ثقيلا بالنسبة الى النار قلنا لان الخفة فيه اولى من الثقل لكونه خفيفا بالنسبة الى عنصرين
و ثقيلا بالنسبة الى عنصر واحد و له كيفيتان احديهما فاعلة و هي الحرارة لانا نشاهد ان الماء اذا لم يدخله ...
... سخن فاذا ... عنه التسخين صار هواء و لانه لو كان باردا لكان ثقيلا لا خفيفا لان البرد علة الثقل و لو كان
معتدلا في الحر و البرد لكان متوسطا في الثقل و الخفة و اللطافة و الكثافة و اللوازم باطلة و ثانيهما منفعلة و هي
الرطوبة لانه قابل للاشكال و تركها بسهولة فان قيل لو كان الهواء حارا بالطبع لما توقف حرارته على ... شعاع الشمس
المنعكس اليه ضرورة عدم توقف ما بالذات على الغير و اللازم باطل لانا نجد الهواء في الصيف حارا لطول مكث الشمس
على وجه الارض و انعكاس شعاعها اليه دون الشتاء لانتفاء ذلك و لانه يختلف حرارته بالقرب و البعد من الارض
فان الهواء الذي يجاور الوهاد و حضيض الجبال يكون اسخن لكثرة انعكاس الشعاع اليه و الذي يجاور قلل الجبال و يكون
ارفع من الارض يكون ابرد و لهذا ... الهواء البعيد من الارض فيبرد كما في البراذات
قلنا المراد بكونه حارا رطبا بالطبع انه لو خلي و طبعه لا حس منه بالكيفيتين و كذلك سائر العناصر و الهواء الذي يلينا
لم يبق على طبعه لمجاورته للعنصرين الباردين ... و الى هذا الجواب اشار بقوله و ما يعرض له من البرد لمجاورة
الارض ثم انعكاس ضوء الشمس في وجه الارض ما يوثر في تسخين الهواء فلهذا كان الهواء الذي يلينا في الصيف اسخن منه في
الشتاء لكن هذا التاثير لا يبعد عن وجه الارض كثيرا فيكون سخونة الهواء الذي يلينا مسافة يسيرة جدا و يوجب ايضا
تصعيد الابخرة ... يكون اول صعودها حارا فاذا بعد ... عن ... الانعكاس عاد بطبعها باردة فبرد
العالي و لهذا يكون الهواء اذا كان ابعد من الارض كان ابرد كما في البراذات و قلل الجبال و كلما كان ابعد فوق كان ابرد
الى ان يصل الى الطبقة الزمهريرية و لا يصعد الابخرة فوق ذلك لزوال الحرارة المصعدة و بعد ذلك يكون الهواء ...
من الابخرة و ... الانعكاس فيكون حارا بطبعه و هذا انما يكون مبنيا على ما حققه اصحاب ...
فان قيل سلمنا كونه حارا لكن لا نم كونه رطبا اذ لو كان رطبا لما جفف ما ينتشر فيه من الاجسام المبلولة بل ...
بلة قلنا الرطوبة في الهواء ليست بمعنى البلة حتى لا يجفف ما ينتشر فيه بل بمعنى سهولة قبول الاشكال و تركها على ما
مر و تجفيفه لما ينتشر فيه من الاجسام المبلولة انما هو لتسخينه لاجزاء المائية بحرارته و اما الثقيلان فاحدهما ثقيل مطلق

وقوله الارض تطلب المركز اي حيز كان من احياز العناصر العارية له لانه بارد بالطبع والبرودة موجبة للتكاثف
والثقل والسفل يعني الى اسفل وهو الموضع البعيد من الفلك من جميع الجوانب وابعد المواضع منه المركز ولكنه ان
ما غلبه وفي البرودة لانه اذا خلي وطبعه عند اسخانه المسخن كشعاع الشمس وغيره يحس منه بالبرودة فلو لم يكن طبعه
التي هي مبدأ به النوع مقتضية للبرد لما كان كذلك واسفله من الموضع الموسوسة لانه يعسر قبوله للاشكال وتركها اذا
خلي وطبعه وانها تقبل مضاف اي بالنسبة الى الهواء والنار لا بالنسبة الى الارض فانه خفيف بالنسبة اليها وهو الماء
ويكون ثقله بالاضافة الى عنصرين وخفته بالقياس الى عنصر واحد فقيل انه ثقيل مضاف لا خفيف مضاف وهو
يطلب حيزا فوق الارض وتحت الآخرين اي لو كان في حيز الارض طلب الصعود ولو كان في حيز النار والهواء طلب
النزول ولكنه سيال فاعله وفي البرودة لانا نحس منه بالبرودة عند عدم القواسر واسفله وفي الرطوبة لانه يقبل
الاشكال وتركها بسهولة وطبعه مقتضية للجمود ولا تطبعه البرد وانه يقتضي جمود ... وبانه بواسطة باشر
حر الشمس فيه قال الامام الرازي لو كان الماء باردا رطبا بالطبع لزم ان يكون طبعه واحدة مقتضية للضدين
وهو عسر القبول للاشكال واجيب عنه بان اقتضاءه لعسر قبول الاشكال الذي هو الجمود ليس بالذات بل
بالعرض لانه بواسطة برودة ولا استحالة فان الحركة تقتضي السخونة بالذات والبرودة بالعرض بواسطة التحلل
الناقص يريد بيان مناقضة الحكماء في كمية العناصر وذكر ان لهم في العناصر خمسة اقوال اخرى غير
ما ذكرنا فيه للذكر ولم يقع على واحد منها ولم يوجد الجزم فلا يعتقد شي منها القول الاول من الاقوال الخمسة انهم
الاصل والعنصر للكائنات واحد وان غيره انما حدث لاستحالته فيه واختلفوا على تعيين هذا القول فانا نرى هذه الاربع
بعض بعضها الى بعض فيكون لها شي مشترك محفوظ هو عنصرها ثم اختلف اصحاب هذا القول على خمسة مذاهب
المذهب الاول ان الاصل هو النار لشدة بساطتها لانه لا جسم اصرف في طبعه من النار واما الهواء والماء فمغيرة وما
الماء والهواء فكثيف ولاختصاصها بالحرارة المتوسطة المؤثرة للكائنات ولانها تميل الى ... ونسبت الى ما طبعها
تحتها بالتكاثف ... المذهب الثاني انه هو الهواء لان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتشكل حتى يتكون
منه غيره وتلك المطاوعة بالرطوبة والرطوبة تقتضي قبول الاشكال والمطاوعة لقبول الاستحالات فيه ثم ونسبت الى النار
ان فرضنا مبدأ الحرارة اللطيف والى الماء ... البرودة الكثيف المذهب الثالث انه هو الماء لان الرطوبة تقتضي البلة
فيه اكثر ونسبت الى ما فوقه نارا وهواء بالتخلخل والى ما تحته ترابا بالتكاثف وهما محسوسان فيه المذهب الرابع انه
هو الارض لان الكائنات انما تكون عليها ... وتقلب باللطف الى ما فوقها الى ان ينتهي الى النار المذهب الخامس
انه هو البخار لانه كالمتوسط بين العناصر الاربع فيتيسر له باللطافة يصير هواء او نارا وبتكثيفه ... يصير
ماء او ارضا القول الثاني انهم ان اصل الكائنات اثنان لا ان المركب في الكائنات ... المتعدد ... منه المركب
واقلها اثنان ... اصحاب هذا القول الى ... المذهب الاول ان الاصل هو النار والارض لان حركات
الاجرام العنصرية اما الى المركز واما عنه والاجرام اما حارة او باردة والبالغ في الخفة والحرارة هي النار والبالغ
في الثقل والبرودة هو الارض والهواء نار مفترة ... بالنار والماء ... وخفيفها ... ما خالطها من
اجزاء نارية فان قلنا ... الكثيف البرودة ... الارض ... لكن ... الا على ...

اللطافة ينبسط على العقود يصل الى كل موضع منه ويلتصق به واما الارض فلكثافته لا يصل الى جميع العقود
ولا يلتصق به المذهب الثاني انه الهواء والماء ولا الارض لان المركب لا يكون الا اذا كان قابلا للشكل وحافظا له والرطب اذا
خرج باليابس استفاد المركب من الرطب قبوله للشكل ومن اليابس حفظه له والهواء بخار مائي والنار هواء محترق والمذهب
الثالث انه يقول الارض والهواء لان الرطوبة تعني قبول الاشكال في الهواء اكثر والنار هواء اشتد سخونة القول الثالث
انهم ان اصول الكائنات ثلاثة هي الارض والهواء والنار فالهواء في الكائنات الرطوبة بها يقبل الاشكال والى سوى
بها يحفظ الاشكال والى حرارة مدبرة للكائنات والعامة في الموسوسة الارض وفي الرطوبة الهواء وفي الحرارة النار و
الماء هواء متكاثف هكذا ذكره الآمدي وذكر الامام ان الثلاثة هي الارض والماء والنار لما ذكرنا وذهب صاحب الاسرار
الى ان الثلاثة هي الارض والماء والهواء واما النار فلم يجعلها عنصرا مفردا بل جعلها من عنصر الهواء الى شدة الحرارة
وسماه نارا ... كما ذكروه والذي يعبر عنه بظلو الهواء فما سار النار عن ظلو الهواء بكيفية خاصة لا بعنصر ...
معرفة القول الرابع انهم ان الاصل اجسام صلبة متحركة لا نهاية لها ... اجسام هي العنصر ابدا العناصر الاربعة
وباقي المركبات يكون منها القول الخامس انهم ان الاصل هي السطوح لان التركيب انما يكون بالالتقاء والتماس والى
ما يكون ... في الاجسام انما هو بين السطوح المستقيمة ولا ... يقتضي الى الخلاء والاقل سطح مستقيم بل ما هو لا سطح فيه
وهو المثلث اذا عرفت هذا فاعلم ان هذه الاقوال اقوال متعارضة ... وليس فيها ما يفيد للناظر اصل الظن
فضلا عن اليقين فلم لا يجوز ان يكون الحق واحدا من اقوال الناصبة لكن ما ذكره مبني على ان الاختلاف بين الاجسام
بالعموم فقط والطبائع الجوهرية وهو ممنوع عندنا فلم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة ومن الذي ... بقوله
متجانسة بل يكون متماثلة ويكون الاختلاف بينها بالصفات اي الكيفيات الخارجية لا بالصور المقومة للفاعل
المختار او للعوارض ولا بأس بالخارجية الموجبة ... وانها لم يعد لكن لازم ما ذكرتم في اثبات ... للارضية
ان يكون العناصر كلها خفيفة او ثقيلة وكون بعضها في بعض السفل وباقي العلو والخفة كما ... في الاجسام الارضية
بعضها راسب في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو لخفته وباقي العلو ... مشاركة
واصل العلو ... ولا ... يكونها ... انا نسلم ... وجود كرة النار فان الهواء
اجزاء السهب يدل على وجود كرة ... بل ... يدل على ... اجسام استحالته اذا بلغ عنانها العلو
كما ... الهواء عندنا ... من الزند والاحجار وانما على وجود النار فلا اذ يجوز ان تكون النار هواء متكيفا به
الحرارة وما يشار عن ظلو الهواء بكيفية خارجية لا بصورة ... كما سلمنا وجود النار في المحيط لكن لا نسلم
كيفيتها ... الى اليبوسة لانها عبارة عن عسر قبول التشكلات وتركها والاطرف الى اثبات ذلك التجربة ولا
مجال للتجربة في كرة النار ... الحرارة تنفي الرطوبة ولما كان النار البسيط في غاية الحرارة كانت في غاية اليبوسة
قلنا الحرارة انما تنفي البلة ... الرطوبة الطبيعية فلا يلزم كونها يابسة طبعا او النار التي عندنا
والهواء ... البلة ... رطبا ... الرطوبة ... يابسة ...
الهواء الذي ... البرودة ... الرطوبة ...
وليس فيما حرا ... الهواء البارد

كما عرف في سماء السمر فانه يعني الرطوبة هواء انه لا يوصف بجمود ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات التي تختص بالاجسام
بل لا لازم الحيز لها فلا يمكن القطع بوجودها عند وجوده ان في كيفية الهواء بحثا اما في كيفيته الحارة فلا نزاع انه
حار وهل لا يجوز ان يكون باردا بالطبع والحرارة التي تحس بها فيه لا تكون طبيعية بل تكون مستفادة من انعكاس اشعة الشمس
من الارض اليه ولذلك كلما كان اوضع من الارض كان ابرد حتى يصير زمهريرا وما ذكرتم في بيانه لا يدل على انه لو خلي وطبعه
لاحس منه بالحرارة واما في كيفيته الاخرى فلا نسلم انه رطب كيف وهذا مبني على ان تحاليط الرطب اليابس
يعسر اتصاله بالشيء نعم هو سهل الحفظ للاشكال والهواء ليس كذلك اللهم الا ان يخصوا هذا الرطب بما شانه
البلة ثم لا نم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك لكان باطنه احرى بالجمود لبعده عما يخالف طبيعته طبيعة الماء
وليس كذلك بل الماء يجمد ظاهره اولا ثم باطنه ثانيا وظاهر ان جموده بسبب برد الهواء المجاور له فالبارد بالطبع
الهواء والماء رطب لا حار ولا بارد وهما يعرضهما الجمود بسبب برد الهواء فان ابن سينا البرد الذي يحدث في الماء
ان لم يبلغ الجمود ترك الحرارة فلسنا ندعي ان كان الارض والماء وهو لم يبرد الهواء الا بما يرد له في اجزاء الماء وكذا برد الارض
بل ما برد منها وانما الماء يبرد لما جاوره من الارض والهواء فانهما عرضا طبعا للماء جموده جموع كيف وطبعه الماء
بمعنى الرطوبة وهل سهولة قبول الشكل فلو اقتضى الجمود ايضا وهو عسر قبول الشكل لزم ايضا طبعه واحد للضدين
وهو ممتنع نعم لو قالوا الماء رطوبة بالذات جموده ما يعرض لكان محكما فان قالوا نحن نريد بكون الماء رطبا طبعا انه
يعرض له الرطوبة بمعنى سهولة قبول الشكل وتركه اذا ترك بسبب لا نه يذوب بادنى حرارة وكانها ايضا طبعها قلنا
فعلى هذا يمكن ان يقال الارض ايضا رطبة بالطبع بهذا المعنى او ربما كان بسبب دالاتها اذا بها للنار ذكر السبب
فالم يعلم او فعل وعوهم لم يعرف علته وعدم الوجدان لا يدل على العدم
المقصد الثاني في بيان ما ذكروه من كرية الارض قالوا الدليل على كريتها في الطول ان الشمس وسائر الكواكب يختلف طلوعها وغروبها
باختلاف المساكن في كونها شرقية وغربية فانها تطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في المساكن الغربية في وقت
واحد وانما قلنا طلوعها يختلف باختلاف المساكن لانا اذا وجدنا خسوفا معينا في وقت معين وجدنا
ذكر الخسوف المعين الواقع في الوقت المعين في بلاد مثلا اهل الشرق وجدناه في بلاد غربية عنها مسافة معينة قبل اول الليل
فيها بساعة فيكون الخسوف في البلاد الاول عند طلوع الشمس فيها وفي البلاد التي بعدها عن طلوع الشمس فيها بساعة
وفي البلاد الثالثة بعدها عن طلوع الشمس فيها بساعتين وذلك يدل على ان البلاد التي كانت اقرب في جانب الشرق كان طلوع
الشمس عليها اكثر تقدما لان في زمان الخسوف المعين طلوع الشمس على البلاد الشرقية وبعد ذلك الزمان بساعة طلوع
على البلاد الغربية عنها بمسافة معينة وبعده بساعتين يطلع على البلاد الغربية عنها بمثلي تلك المسافة والدليل على كريتها
في العرض ان السالك في الشمال كلما كان اوغل فيه ازداد القطب الشمالي ارتفاعا عليه حتى يصير بحيث يراه وربما
من سمت راسه وازداد سمت راسه ظهور الكواكب الابدية الظهور في الجنوب وبالعكس بعض الكواكب الجنوبية
التي كانت ظاهرة لاجل الجنوب وظهر لها الطلوع والغروب فيه والسالك في الجنوب بالعكس من ذلك فانه كلما ازداد امعانه
في الجنوب ازداد ارتفاع القطب الجنوبي عليه وازداد ظهور الكواكب الابدية الخفاء فيه في الشمال ويخفى عنه بعض
الكواكب التي كانت ظاهرة لاهل الشمال والدليل على كريتها فيما بينهما اي فيما بين الطول والعرض وبين الشمال والجنوب

مركب لما مر من الدليلين ذكرناهما في بيان كريتها طولا وعرضا اذ البلاد التي هي بين المشرق والشمال مثلا يكون
طلوع الشمس عليها متقدما على طلوعها على البلاد الغربية والسالك فيها كلما اوغل في سمت بين المشرق والشمال يزداد له ارتفاع
القطب الشمالي ويخفى عنه الكواكب الجنوبية ثم انهم بنوا على كرية الارض ان لا اعتبار للارتفاعات التي تعرض على الارض على
اطراف اقطارها فان البعد بين دوحة اكبر من البعد بين جوانبها لا نسبة له الى بين حوالى مركز الارض
من ... ولا ... فان الدائرة لا تكون اعظم من العظمى ...
اعظم ما بين جوانبها ... واعترض عليه بان الارض لو كانت كرة لم يمكن اختلاف ...
والارض بما اما اللازم فلان ... يخرج ... الكرية ... يكون الخط الذي يخرج من مركز الى ... الى خلط الفصل
الطول ما يخرج من مركز ...
واجابوا عنه بان ...
...
على مساحة الارض واعترض عليهم بانا لما سلمنا ان ... لا يخرجها عن الكرية لكن الدليل الذي ذكرتم في بيان
كريتها انما يدل على كرية بعض من الارض وهو ربع غير الماء واما على كريتها ... العمر
المعمور منها بالماء فلا يمكن طلوع الشمس عليه ولا السكون فيه فان قالوا كريتها انا نعلم بهذا الدليل من حيث النظر السليم
لكن يمكن اجابة بدليل اخر من حيث النظر الطبيعي وهو ان الارض بسيطة متشابهة الاجزاء والطباع والطبيعة
لا تفعل في مادة واحدة افعالا مختلفة واذا ثبت كرية الظاهر منها فيكون المغمور منها في الماء ايضا كذلك لان اختلاف
افعال الطبيعة الواحدة ... لان من حوالي ... الارض ... بالكرة ولا يلزم
... الارض ...
ولا اختلاف ... المعمور منها بالماء ...
المقصد الثالث في بيان ما ذكروه من كرية الماء استدلوا على كرية الماء من وجوه الاول ان الراكب
في البحر اذا توجه الى جبل ... يطلع من الماء على التدريج وكلما
...
...
...
...
...
...
...
لا يعتمد عليه في امثال ذلك ...

ان يكون كريها لصاوعها لهوا الماهر حوابيا و بعد حرجهان الظرف او تحرها من ابتاب الدد ورد الكريم ان
المسكين بهذا الوجه وهو الطبيعيون زعموا ان الماء المنفصل من البحر المحيط انما كان هو سطح قطعه مركزه الا ان الذي
مركزه مركز العالم وهو ان مركز الطبيعي للماء هو سوا عليه لان الماء الذي يميل به الطاس وهو في اعلى الجبل اقل من الماء الذي
يميل به الطاس وهو في اسفل الجبل لانا لو وضعنا الطاس في اسفل الجبل وتوهمنا دائرة حول مركز الارض تمر بطرف
الطاس ثم وضعنا الطاس في اعلى الجبل وتوهمنا حول مركز الارض دائرة اخرى تمر بطرفي الطاس لا شك ان قطعة
الدائرة الثانية اعظم من الدائرة الاولى اكثر تحدبا من العدس التي يحصل بين طرفيه من الدائرة الثانية ومتى كان تحدب العدس
اكبر كان اكثر احتمالا للماء لان سطح الطاس من الماء والذي في الطاس تحدبه وقد ذكرناه مرة اخرى في المقدمة المشتملة على
تقسيم الاجسام ونحن لا نقطع بثبوت هذا الفرع لانه مبني على ان طبيعة الماء تقتضي كريته وقد عرفت ما فيه الا ان من
الوجوه الدالة على كرية الماء وسيل ما ذكرناه في بيان كرية الارض من ان راكب البحر كلما كان توغله في الجانب الغربي اكثر
كان طلوع الشمس عليه اكثر تاخرا ونعلم بها كرية في الطول وكلما كان توغله في الشمال اكثر يرى ارتفاع القطب الشمالي
وبعد انعلم كريته في العرض ونعلم كريته فيما بينهما بتركيب الدليلين المقصد المقصد الرابع في كون الارض في وسط
الكل فان الحكماء الارض في وسط العالم وسطحها مركزها على مركزه واستدلوا عليه بانه كلما كان روية الكواكب في جميع الجهات
بقدر واحد بحيث لا تتفاوت بالصغر والكبر كان الارض في الوسط لكن المقدم حق فكذا التالي ام الشرطية فلانه
لم يكن الارض في الوسط بل تكون في بعض الجوانب اقرب الى الفلك وفي بعضها ابعد منه لم ير الكواكب في جميع الجهات
بقدر واحد بل يرى في الجانب الاقرب اكبر وفي الجانب الابعد اصغر ويحصل عكس المقصود وكما ذكرنا واما الاستثنائية
فلانا نريها في جميع الجهات متساوية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان الارض لو لم تكن في الوسط لم ير الكوكب في جميع الجوانب
بقدر واحد وانما لم يكن خارجة عن الوسط بقدر لا يكون موجبا لتفاوت الكوكب المرئي في الحجم او يكون موجبا للتفاوت
لكن بقدر يسير لا يظهر ويكون خروجها عن الوسط بقدر غير ملتفت اليه المقصد المقصد الخامس في بيان اختلاف
المنظر وهو عبارة عن قوس من دائرة الارتفاع ما بين موضعي الخطين الخارجين من مركز الكوكب المنتهيين الى فلك البروج المار احدهما
من مركز العالم والاخر من منظر الابصار اعني سطح الارض وهذا انما يوجد فيما تحت فلك الشمس الكواكب التي بعدها من الارض محسوس
كالقمر ولا يوجد فيما وراء فلك الشمس لان نصف قطر الارض ليس له قدر محسوس بالقياس الى بعدها عن مركز العالم فان الخط
الخارج من الناظر والمار بما يتقاطعان فيحصل زاوية حادة لكن لا تتفاوت موقعهما في الحس لعظم البعد لذلك كان الطالع
والغارب من كل فلك الى ما فوق فلك الشمس متساويين فانا نشاهد على ذلك طلوع كل جزء منها مع غروب نظيره من البروج ولا يتفاوت
بعد طلوع الحمل عند غروب الميزان مثلا واما فلك القمر وما دونه الى فلك الشمس فللارض عنده قدر محسوس ولا سيما فلك القمر
ولذلك كان الطلوع الظاهر من فلكه اقل من النصف الحقيقي منه بقدر التفاوت بين موضع المرئي وموضع الحقيقي فاذا توهمنا
خطا يخرج من منظر الابصار اعني سطح الارض الى جرم القمر وسمي الدائرة الارتفاع يحصل منه موضع الخط المذكور من دائرة
الارتفاع في الحس فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ما سمي اليه الخط الخارج من مركز الارض هو موضع المرئي وهو ما سمي
اليه الخط الخارج من موضع الابصار اعني سطح الارض الى الخطين المذكورين يتقاطعان عند مركز القمر على زاوية حادة ثم يتباعدان
ويتباعدان الى ان ينتهيا الى دائرة الارتفاع ويقعان على موضعين مختلفين ويقع بينهما قوس منها وذلك هو الاختلاف بحسب الرؤية

تقاطع

يتقاطع الخطان في مركز الكوكب وتسمى زاوية الاختلاف وكلما كانت الزاوية اصغر كان الاختلاف اعظم وكلما كانت الزاوية
اكبر كان الاختلاف اقل ولا شك ان الخطين المتقاطعين على الزاوية كلما كان مبداؤهما ومنتهاهما بحيث يكون القطر والمار مبدا
الخط الخارج من الناظر وهو منظر الابصار وهو سطح الارض فكان منتهاه من دائرة الارتفاع بحيث يكون اقرب الى الافق
ومنتهاه وهو الموضع المحسوس للقمر يكون موضع المحسوس هو موضع المرئي اعني ما ينتهي اليه الخارج من مركز العالم الى
مبداه بحيث يكون منتهاه من دائرة الارتفاع هو ادق البرد ثم يعرف ان الموضع الذي للقمر والموضع المحسوس له فاعلم انه
القمر اذا كان على سمت الرأس لا يقع له اختلاف المنظر اصلا لان الخط الخارج من مركز العالم والمار من موضع
الابصار يصيران خطا واحدا ولذا فرضناه ليقع موضع المحسوس مع ما يعد عنه يقدر ما يرى واذا وردنا في ذلك العدد
على مقدار موضع المرئي او نقول اذا رايناه كوكبا في موضع المرئي متصلا بنقطة وبعده من الموضع المحسوس بقدر ما يرى عنه
فيكون من موضع المحسوس ويظهر ان القمر كلما كان اقرب الى الافق كان الاختلاف اعظم فعند طلوعه او غروبه ولا يظهر للشمس
الكواكب الاخر اختلاف منظر اما الكواكب التي فوق الشمس فلانا ذكرنا ان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى افلاكها واما السفليات
اعني عطارد والزهرة فللتعذر الوقوف على مواضعها الحقيقية في الطول والعرض واما الشمس فيما يسوغ الحساب اختلاف
منظرها ولا يوقف على مقدار بقاء ما وقوله لا يظهر للشمس وعود صورة اختلاف القمر المقصد المقصد السادس في بيان مذاهب
الحكماء في سكون الارض وحركتها ذهب جمهور الناس الى انها ساكنة وذهب بعض الحكماء الى انها متحركة بالاستقامة ثم اختلفوا
فمنهم من جعلها صاعدة ومنهم من جعلها هابطة الى الاسفل فلا يزال يصعد في خلاء غير متناه لجذب الهواء لها كالتبنة
او نزل فيه لان طبيعتها من الهبوط والسقوط والذي سطحها لا تجد ما يساعده فسطح الحركة الصاعدة والهابطة
منا عنده من مبطل الخلاء ويدل على بطلان الاول انها لو كانت صاعدة لاحتاجت الكرة المرمية الى هواء العود
لان الارض تصل اليها ولكان يجب ان يزداد عظم الكواكب كل يوم في حسنا لانا كل يوم اقرب الى الفلك ولكان يجب ان تكون
المرئي تمام الفلك كل يوم اعظم في حسنا والتوازم بط ويدل على بطلان الثاني عكس ذلك اي لو كانت هابطة لما وصلت
الكرة المرمية الى هواء الا ان حركة الثقيل اسرع والسهم لا يدرك لها سرعة ولكان يجب ان يرى الكواكب كل يوم اصغر
لانا كل يوم ابعد من الفلك ولكان يجب ان يكون المحسوس من الفلك كل يوم انقص والتوازم بط وذهب بعضهم الى انها
متحركة بالاستدارة من المغرب الى المشرق في اليوم بليلة دورة واحدة وليس الفلك متحركا من المشرق الى المغرب
بهذه الحركة اليومية بل الاهتمام الى اصحاب الفلك الباسي واما يحرك الفلك بهذه الحركة من اسند الحركة اليومية
اليه لما راى تبدل وضعها من الفلك لانهم اجروا الارض على ان الارض ساكنة والفلك متحرك وهذا السهل في
الارض وهذا من اغاليط الحس كان حال السفينة المتحركة في انا نحسب السفينة ساكنة لعدم تبدل وضع اجزائها منه
مع انها متحركة والشطوط متحركة الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السفينة لتبدل اوضاعها منه مع انها
ساكنة ولان الناظر الى جهة ما يتحرك الغيم سائرا اليها ولم يطالع الغيم يحسب الغيم سائرا الى الغيم ويحسب سيرالغيم
اليه وغيره من اغاليط الحس التي ذكرناها في غلط الحس واستدل على بطلان كون الارض متحركة بالحركة اليومية
بوجوه صعيفة الاول انه لو كان الارض متحركة بالحركة اليومية لكان يتعين ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض لا
يصل موضع الذي رمي اليه بل كان ينبغي ان يسبقه الارض بمقدار كثير وكذا ان الحجر من اعالي الرصد كرواية ذكر

للأرض نحو وعشرون ألف ميل وكل ميل ثلاثة آلاف فرسخ وكل فرسخ اثنا عشر ألف ذراع فعلى هذا لو كانت متحركة
بالحركة اليومية في كل ساعة ألف ميل ولا يمكن أن يساير حركة السهم السريع في ساعة مثل ألف ميل فلو رمي السهم
إلى المغرب على خلاف جهة حركتها وتحرك السهم ساعة مثلاً لكان ينبغي أن يقطع مسافة أكثر من ألف ميل نحو
الحركة التي لجهة السهم وإلا لزمان باطلان لأن السهم يسقط في موضع من الأرض في الجانب مسافة معتد بها إن كانت
الأرض متحركة بالحركة اليومية من المغرب إلى المشرق ولزم أن لا يرجع الحجر المرمي إلى فوق بخط مستقيم إلى موضع الأول
لزوال ذلك الموضع بالحركة السريعة إلى نحو المشرق بل وجب أن يقع في الجانب الغربي من ذلك الموضع بقدر حركة ذلك الموضع
وليس كذلك بل يقع على مكانه الأول والوجهان ضعيفان لأن ما ذكروه إنما يلزم لو لم يتابع الهواء الأرض متحركة
بما يتصل بها كما يتابع الأثير الفلك لكن يجوز أن يتابعها فيما مع فلا يلزم ما ذكروه لأنه إذا رمي السهم إلى جهة الوفاق وحصل
له حركتان إلى جهة الوفاق واحدة منها بالعرض لحمل الهواء المتحرك بحركة الأرض له والثانية حاصلة بالذات فيتفضل حركته
على حركة الأرض وإذا رمي إلى جهة الخلاف حصل له حركة بالعرض إلى جهة الوفاق مساوية لحركة الأرض وحركة بالذات
إلى جهة الخلاف فلا يبعد السهم من موضع الرامي إلا بقدر زيادة حركة السهم على حركة جرم الأرض والهواء المتابع له
إذا رمي حجر إلى فوق يكون له حركة إلى المشرق مساوية لحركة الأرض وحركة صاعدة ثم يرجع على سمتها فلذلك يقع على موضع
الأول الثالث وهو ظاهر ثم الأرض دائرة أيضاً ميل مستقيم لأنا إذا حركناها إنما يتحرك على الاستقامة وكل متحرك على
الاستقامة فيه مبدأ ميل مستقيم فيمتنع أن يتحرك على الاستدارة بالطبع ولو كان فيها مبدأ ميل مستدير أيضاً فلم داسم
أجاب الشارح وهذا الوجه أيضاً ضعيف لا نسلم أنها فيها مبدأ ميل مستقيم وما ذكره في بيانه مبني على أنه لا مدافعة فيه لا
يتحرك قسراً وإلا لزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وقد عرفت بطلانه في بحث الخلاء سلمنا ذلك لكن لا نم
أن الميلين متنافيان كما يشاهد في حركات الدحرجة العقد المقصد الثاني في بيان مواضع
خط الاستواء والمواضع التي لها عرض اعلم أنا إذا توهمنا سطح دائرة معدل النهار قاطعاً للعالم يحدث على بسيط
الأرض دائرة عظيمة على موازاة معدل النهار وتقسم الأرض بقسمين متساويين يقال لها خط الاستواء بمعدل
النهار سامت رؤوس أهلها أبداً ويسمى أيضاً الفلك المستقيم يقطع في خط الاستواء المعدل وجميع المدارات
اليومية بنصفين متساويين على زوايا قائمة ويكون القسي الظاهرة للمدارات كالتي تحت الأرض ويكون الليل و
النهار في مواضع خط الاستواء أبداً متساويين كل منهما اثنا عشر ساعة ويكون نهار كل كوكب فيها كليلته لأن الشمس وسائر العوسرم
الكواكب يتحرك بحركة الكل في سطح دائرة من تلك الدوائر المتوازية ينقسم بنصفين بمعدل النهار وإذا كان القطبان على الأفق
الأرض مثل القوس السفلى التي يكون تحت الأرض يكون زمان مكثها فوق الأرض مثل زمان مكثها تحت الأرض وأما
في غير ذلك الموضع من المواضع التي للقطب بها ارتفاع فيقطع الأفق دائرة معدل النهار فقط بنصفين متساويين لكن لا
على زوايا قائمة فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في نقطة الاعتدال الربيعي والخريفي يتساوى الليل
والنهار فيها فإذا بلغت الشمس أحد الاعتدالين في أول الليل والنهار إنما إذا بلغت وإن تباعدت فلا يكون كذلك
ويقطع سائر الدوائر المتوازية أعني المدارات اليومية بقوسين مختلفين القوس العليا من كل دائرة من تلك
الدوائر أعظم من القوس السفلى في ناحية يكون قطبها ظاهراً مرتفعاً وعلى عكس ذلك في ناحية يكون قطبها

خفياً ظاهراً في الشمس متى كانت في البروج الشمالية كان زمان النهار في البلاد الواقعة في ناحية الشمال أطول من زمان الليل فيها
لأن مكثها فوق الأرض أعظم من مكثها تحت الأرض وحين كانت في البروج الجنوبية كان زمان النهار في تلك البلاد أقصر من
زمان الليل فيها وعلى عكس هذا حالها في البلاد الواقعة في ناحية الجنوب وفي خط من خواص مواضع خط
الاستواء أن يكون دور الفلك فيها بالحركة اليومية دولابية لا تخرج عنها مسير الدولاب وفي ذلك سطح الآفاق على زوايا
قائمة وطلوع الكواكب في تلك المواضع على زوايا قائمة وأن ساعات الشمس رؤوس أهل تلك المواضع في السنة مرتين عند
الاعتدال الربيعي ومرة عند الاعتدال الخريفي ولهم في كل سنة صيفان لأن الصيف عبارة عن غاية قرب الشمس من الرأس وفي كل
منه وسمتهم في السنة مرتين ويكون غاية بعد الشمس عن سمتهم عند كونها على الانقلابين أعني الانقلاب الصيفي والانقلاب الشتوي فلهم
في كل سنة شتاءان لأن الشتاء عبارة عن غاية بعد الشمس عن رؤوسهم وهي تبعد عن سمتهم في السنة مرتين ولهم أيضاً
في كل سنة ربيعان وخريفان لأن بين كل شتاء وصيف ربيعاً وبين كل صيف وشتاء خريفاً فيكون لهم في كل سنة
ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف شهر والمواضع التي لها عرض على أربعة أقسام منها المواضع التي عرضها أقل من الميل
الكلي وهو كج له من خط الاستواء وعدد الانقلابين ومن خواصها أن ساعات الشمس رؤوس أهلها أيضاً في السنة مرتين
فسيرها نحو نقطة الانقلاب الصيفي ومرة في عودها من تلك النقطة إلى نقطة الاعتدال الخريفي والساعات إنما تكون إذا
بلغت الشمس بحركتها الخاصة إلى نقطة من منطقة البروج تحرك على الاستقامة بحصول دائرة بين خط الاستواء
وبعداً عن الانقلابين ويكون ميلها مساوياً لعرض البلد وتقوم المنطقة على الأفق على زوايا لأن منطقة البروج مارة بقطب
الأفق وما سمت الرأس والقدم فيلزم أن تكون الأفق أيضاً بقطبيها فيتقاطعان على زوايا قوائم ولا يكون للساكن في
أقصاها النهار طولها إذا سامتت الرؤوس وما ليس نحو الشمال وعند أظلال الساكن نحو الجنوب وإذا سامتتها
ومال نحو الجنوب ... سمت الرأس في عودها وعند الأظلال في ناحية الشمال ولا يكون حصول السنة في تلك المواضع
متساوية بل على الأربع لحصول العرض للبلد ولا مشابهة كما في خط الاستواء لأنها إن كانت مائلة إلى الشمال
كان الشتاء الذي يكون الشمس في أول السرطان أحر من الشتاء الذي كانت في أول الجدي وبالعكس في ذلك إن كانت مائلة
إلى الجنوب ومنها المواضع التي عرضها مساو للميل الكلي وهي على وجه يحكى الانقلاب من خواصها أن الشمس تمر على سمت
رؤوس أهلها في السنة مرة واحدة وذلك عند انتهائها إلى نقطة أحد الانقلابين ولا يكون للساكن الأظلال عند انتصاف
النهار ويكون قطب فلك البروج مماساً للأفق في هذه المواضع ويكون ظل الاعتدال العرض مساوياً للظل الانقلابين في خط
الاستواء والمواضع التي عرضها زائد على الميل الكلي لا تسامت الشمس رؤوس أهلها بل تقرب منها مرة وتبعد أخرى
ومنها المواضع التي عرضها زائد والمدار الحسنى فيها وهو رأس السرطان أبدي الظهور ومن المواضع التي يكون ارتفاع
القطب الشمالي بها مثل تمام الميل الأعظم إلى حين يقابله ساوي ... من خواصها أن الشمس إذا انتهت بحركتها
إلى ... رأس السرطان وهي نقطة الانقلاب الصيفي كان المدار الكامل فوق الأرض ولا تغرب وعند ذلك يكون
النهار نحو وعشرين ساعة وهو أطول نهار في تلك الأماكن ثم يظهر لها طلوع وغروب حتى إذا انتهت بحركتها إلى
رأس السرطان إلى مسامته رأس الجدي وعند ذلك يكون تحت الأرض دورة كاملة ولا يكون لها طلوع في هذه المدة لأن الدائرة
الأبدية الخفاء في تلك الأماكن مدار رأس الجدي فيكون الليل نحو وعشرين ساعة ومنها المواضع التي المدار الحسنى فيها

ابدي الخفاء والمدار الشتوي ابدي الظهور ومن خواصها عكس ما ذكرنا في المواضع التي المدار الصيفي فيها ابدي الظهور
فاذا انتهت الشمس الى اول الجدي لا تغرب دورة كاملة ويكون النهار اربعا وعشرين ساعة واذا انتهت الى اول السرطان
لا يطلع دورة كاملة ويكون الليل اربعا وعشرين ساعة ومنها المواضع التي سمت قطب فلك البروج على دائرة الافق وذلك عند
انتهاء راس السرطان الى سمت الشمال لان قطب فلك الشمال عند ذلك يطلع على قطب الافق اعني سمت الراس ثم اذا مال
قطب فلك البروج الى ما تحت الافق نحو المغرب ارتفع سطح منطقة البروج عن الافق بعينها الشروق فوقانها ... على سطحين متساويين
على سطحه متساويين وقطعا الشمال والجنوب فيكون من اول الجدي الى اخر الجوزاء طالعا على الافق الشرقي ومن اول
السرطان الى اخر القوس منخفضا تحت الارض نحو المغرب ومنها المواضع التي يجاوز عرضها تمام الميل الكلي الى قطب العالم و مقطع
لا يبلغ ربع الدور ومن خواصها ان اعظم المدارات الابدية الظهور فيها يقطع منطقة البروج على نقطتين متساويتي البعد من
جهة القطب الظاهر واعظم مدارات الابدية الخفاء فيها يقطع منطقة البروج على نقطتين في جهة القطب الخفي مساويتين
للنقطتين الاوليين ويقسم منطقة البروج الى اربع قسي احدها ابدية الظهور وهي التي وسطها المنقلب الذي في جهة القطب
الظاهر والثانية ابدية الخفاء وهي التي وسطها المنقلب الاخر وطرفا القوس ماسان للافق ولا يغيبان وطرفا القوس الثانية
ماسا به ولا يطلعان واما القوسان الباقيتان فوسط كل منهما احدى نقطتي الاعتدالين فالتي وسطها نقطة الاعتدال
الربيعي تطلع منكوسة وتغرب مستقيمة ان كان القطب الظاهر شماليا اي يطلع اواخر البروج قبل اوائلها وتغرب اوائلها قبل
اواخرها والتي وسطها نقطة الاعتدال الخريفي تكون بالعكس من ذلك ولنفرض موضعا يكون الجزء الابدي الظهور فيه من
نصف الجوزاء الى نصف السرطان والجزء الابدي الخفاء من نصف القوس الى نصف الجدي ففي هذا الموضع اذا كان راس
السرطان على دائرة نصف النهار في ناحية الشمال كان راس الجدي تحت الارض في ناحية الجنوب وقطب فلك البروج على
دائرة نصف النهار مائلا الى الجنوب ويكون اول الحمل الى اخر السنبلة مرتفعا عن الافق في ناحية الشمال واول الميزان الى اخر الحوت
منخفضا عن الافق في ناحية الجنوب وقطب فلك البروج الى ناحية المغرب ثم يتبع اخر الحوت قبل اوله عن الافق ويكون نظره
متصلا باول الحمل ... ولا يزال ... اخر الدلو قبل اوله فكل جزء يطلع عن الافق يغرب نظيره فاذا طلع اخر الحوت
غرب اخر السنبلة واذا طلع اخر الدلو غرب اخر الميزان الى ان كان راس السرطان على دائرة نصف النهار مائلا الى الجنوب كان
من الميزان الى الحمل مائلا الى الشمال تحت الافق والنصف الاخر اعني من اخر السنبلة الى اول الحمل ظاهرا فوق الارض اعني على خلاف
الاول وقطب فلك البروج على نصف النهار والشمال فاذا تحرك القطب ارتفع اول الميزان من اخره فظهر ان كل جزء يطلع
منكوسا يغرب مستويا لكن نظيره يغرب منكوسا ومن هذه المواضع الموضع الذي عرضه خط الاستواء ويكون الحركة اليومية فيه دولابية
سطوح المدارات كلها تقطع سطح الافق على زوايا قائمة وتحيط هذه المدارات اليومية بين خط الاستواء واحد قطبي
الحركة الشاملة اعني من الذي تحت الارض للجنوبية بالعكس من ذلك ومنها المواضع التي يكون قطب العالم فيها على سمت الراس و
معدل النهار منطبق على دائرة الافق فالقطب الشمالي فيها منطبق على قطب الافق على سمت الراس وهو قطب الافق والقطب الجنوبي
تحت القدم فينتصب محور العالم فيها على الافق فيدور الفلك حوله حركة رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو ما فيه
البروج الشمالية ابدا فوق الارض والنصف الاخر وهو ما فيه البروج الجنوبية ابدا تحت الارض فيكون السنة هناك يوما و
ليلة ستة اشهر نهارا وذلك اذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من اول الحمل الى اول الميزان وان الشمس فيه ستة اشهر تزداد

ارتفاعا

ارتفاعا الى ان يبلغ غاية البعد ثم ينحط بقية ستة اشهر من النقطتين حتى تغرب وتدور في اربع عشرة ساعة من موازاة نقطة
معدنه من الافق الى ان تعود ليلها ستة اشهر لكون ليله وذلك اذا كانت الشمس في البروج الجنوبية اعني من اول الميزان الى اول
الحمل العصر العصر الباهر في بيان سبب الصبح والشفق والحمرة في اول الصبح واول الشفق اما بيان سبب الصبح
والشفق والحمرة في اخر الصبح واول الشفق اما بيان سبب الصبح وهو عبارة عن ضوء الشمس اذا كانت تحت الارض ما دام في
الجانب الشرقي فيه بيانه لما كان ضوء النهار من ضوء الشمس لان الهواء يقبل الضوء لا سيما اذا اختلط باجزاء بخارية فاذا
كانت تحت الارض يقع ظلها فوق الارض على شكل مخروط ويكون الهواء المستضيء بضياء الشمس محيطا بجوانب المخروط فيستضيء
ضعيف ٣ حواشي الظل بذلك الهواء المضيء ويكون ضوء الهواء ضعيفا او لغير ضوء مستعار وكلما ازداد بعدا ازداد ضعفا فمن
يكون في وسط المخروط لا يدرك الضوء المحيط بحواشي المخروط واذا قربت الشمس من الافق الشرقي مال المخروط الى الارض عن
سمت الراس نحو المغرب وقرب الاجزاء المستضيئة من حواشي الظل بضياء الهواء من البصر وقيد فيه قوة للقرب فيدركه البصر
وهو الصبح مبدؤه ولا مما يبدو سعد ما مستطيلا كالعمود وهو الصبح الكاذب ويستطيل في السماء ويسطع على الافق
الخط الخارج من الباصر منتهيا الى ضلع المخروط من الجانب الشرقي وهو بعيد عن الافق اقصر منه منتهيا الى ضلع المخروط
الذكير وهو قريب من الافق لان ضلع المخروط كلما ساعد الي الافق يتساوى فيكون الخط الواصل بين الباصر والضلع القريب
بالافق طويلا فيبعد ضوء الهواء المحيط بالضلع عن الباصر فلا يراه والخط الواصل بين الباصر والضلع البعيد عن الافق
قصير اقرب ضوء الهواء المحيط بالضلع عن الباصر فيراه ويستفاد رياه موضع لبدايته يبدو منه بانتشار ضوء باحد طولا
وعرضا فينبسط في عرض الافق كنصف دائرة وهو الصبح الصادق فيميل اهل الشرق ضياء ويزداد ولا يزال يزداد ذلك
الضوء الى ان يحمر الافق ثم يطلع الشمس واما بيان سبب الشفق وهو عبارة عن ضوء الشمس اذا كانت تحت الارض ما دام في
الجانب الغربي فمثله اذ الحال في الشفق كالحال في الصبح لكن على العكس لان الشمس متى قاربت الطلوع تظهر في
ناحية المشرق الشعاع المستطيل ثم الشعاع المستطير ثم الحمرة ومتى غربت احمر الافق في ناحية الغرب ويكون الهواء مضيئا
مثل ما كان قبل طلوع الشمس ثم باخذ الضياء في الضعف الى ان يغيب الحمرة ويبقى الشعاع مثل شعاع الصبح الصادق
ثم يزداد ضعفا شيئا فشيئا الى ان يغيب حتى الشعاع المستطيل لكن قل ما يدرك لانه وقت النوم والدعة وقد يدرك
عند الصباح لانتظار الناس اياه لينتشروا في معاشهم واما بيان سبب الحمرة في اول الشفق واخر الصبح فهو ان الضوء
اذا خالط السواد فان كان السواد غالبا حدثت الحمرة كما في النار التي يشرق عليها الشمس في الدخان الاسود والطف
النار وان اشتد عليه حدثت الصفرة وان كان الضوء غالبا حدثت الصفرة كما يرى في لون النار والشمس عند قربها من الافق
قبل الطلوع وبعد الغروب تختلط ضوؤها بالصحف لكونها تحت الارض بالهواء المختلط بالاجزاء البخارية المتكاثفة
الظلية فيغلب السواد على ضوئها فلذلك يحدث الحمرة في الافق في اول الشفق واخر الصبح لا بل الابخرة في جميع الاطراف على
السواء فلو كان السبب ما ذكرتم لينبغي ان تحدث الحمرة في وسط السماء ايضا قبل الطلوع وبعد الغروب او العتمة لكنه
يرى الناظر في هذين الوقتين لا ما يقول سلمنا ذلك لكن لا يحمره من موضع الابصار الى الافق اكثر منها من موضع الابصار
الى سمت الراس حتى قال ابن ... وابن سينا ... او سبعة عشر فرسخا بعد ... ولهذا يرى الكوكب في الافق اكبر كما في العنبة التي تحت الماء فيكون السواد غالبا اكثر منه على الضوء في الافق فيحدث الحمرة

فيه دون وسط السماء بيان ذلك ان الخط الواصل من قدمنا الى الافق اطول من الواصل من قدمنا الى سمت الراس ومتى كان
كذلك كان بعد قطر الخط في البخار اكثر ومتى كان بعد قطره في البخار اكثر يكون الاجرام بالبخار به اشبه فيه في الحواكر اما العلة في ان
الاجرام بان عظاهر بان واما العلة الاولى فلانا نخرج خطا من مركز الارض الى الافق واخر منه الى سمت الراس ونجعلهما ساويا
لخروجهما من المركز الى المحيط واخر من القدم الى الافق مقاطعا للخط الخارج من المركز الى سمت الراس فيحدث مثلث احد اضلاعه
الخط الخارج من المركز الى الافق والثاني الخارج من المركز الى القدم والثالث الخارج من القدم الى الافق وكل مثلث ضلعاه اكبر
من الضلع الاخر فيكون ضلعا هذا المثلث اعني الخط الخارج من المركز الى القدم ومن القدم الى الافق اكبر من الخط الخارج من المركز
الى الافق فيكونان اكبر من مساويه ايضا وهو الخط الخارج من المركز الى سمت الراس ومن الضلعين الذين هما اكبر من المركز
الى الافق فاذا اسقط المشترك بين الخطين الخارج من القدم الى سمت الراس والخارج من القدم الى الافق فيكون هو اكبر لان
المقادير التي يفضل احدها على الاخر اذا اسقط منها مقدار واحد يكون الباقي من الاكبر اكبر من الباقي من الاصغر وهو المطلوب وهذه صورته

المقصد هذا المقصد في بيان ارتفاع القدر المعمور من
الارض من الماء قال الحكماء الموضع الطبيعي للارض هو الوسط
لانها بطبعها راسبة تحت الماء وكان يجب ان يكون البحر محيطا
بالارض من جميع الجوانب الا انه قد حصل في بعض جوانب الارض
تلال وجبال وفي بعض الجوانب الاخر وهاد واغوار لاسباب
خارجية وحدث فيها حفر لاجل انه مستنده الى الاتصالات
الفلكية فسال بطبعه من المواضع المشرفة العالية الى
المواضع الغائرة وانكشفت المواضع المشرفة من الارض
فصارت جزيرة بارزة من وسط البحر ويمكن ان يكون للكواكب بحسب المسامتات التي تحدث عند حركاتها ايضا تاثير في احداث
الماء في جهة او نقلها اليها او ابطال الماء عن جهة او نقلها عنها وخصوصا للكواكب ذوات ... والمخصصا
الصغيرة عن احكامها والسبب الاتفاقي في ذلك هو ان تكون الحيوانات الارضية التي لا تعيش الا باستنشاق الهواء ممكنا
والموثر في ذلك في الحقيقة هو الفاعل المختار وهو الله سبحانه وتعالى ولم يحسن الموثر فيه على قول الحكماء الرجوع اليه العادة فيه
عناية الله ورحمته على الحيوان المحتاج الى التنفس والاستنشاق والنبات اذا كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك وهو رجوع
منهم الى الفاعل المختار اللهم الا ان يحمل قولهم هذا على التجوز كما مر الاشارة اليه في بحث العلل وايضا الارض بسيط فاختصاص
جزء منه بالاستعداد للانكشاف دون جزء اخر بالعلة الاتفاقية بسبب الاتصالات الفلكية او ما يراه الكواكب
يفضي الى الترجيح بلا مرجح وان كان يمكن ان يكون حركة الفلك على وضع اخر حتى يحصل الاستعداد في جزء اخر دون هذا الجزء
اللهم الا ان يقولوا المخصص بسبب الفاعل المختار فلو قالوا ابتداء ولا سقط عنهم كثير من المؤنات والتجوزات ودفع المطلب سبب م
المقصد قال الحكماء تكون الجبال امور منها الحر الشديد والشعاع تحجر الرطوبات في بعض المواضع فيجف
ماؤه ويصلب بما خالطه من الاجزاء الارضية اليابسة بحرارة الشمس على ما يجعله الحجر ... كبيرا للجبال
من المواضع ... موضعا من الارض سوى السيول الجارية من الامطار والرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة

و

ويجوف ويبقى الاجزاء الصلبة فيحصل الجبل الشامخ من السهيق والاخاديد ومنها الزلزلة تشق الارض المتحجرة فيما كان فيصير
اعالي السقوف وسفل التلال ومما يويد هذا ما يروى انه يوجد في كثير من الجبال والاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات
المائية كعظام الحيتان والاصداف ومنها ان الرياح تجمع تلالا بترابها على وجه الارض بعد انكشاف بعضها ومنها ان الحاكي انه
مراكب على وجه الارض بعد الانكشاف من الماء فتحجرت وتصاعدت اجزاؤها فصارت تلالا ومما يويد هذا الوجه انه يوجد معها البيوت
والات الذهب والفضة في بعض الجبال كما في جبال ... قال المتكلمون اجزاء الارض متجاورة فلا يستحيل اختصاص بعضها بالصلابة لصلابة
والتجوف والبعض الاخر بالرخاوة والانجرار سواء نسبتها الى الفلكيات ... ترجيح بلا مرجح وهو الفاعل
المختار فلعلها ... لا استبعاد عند من يقول باستناد الحوادث الى الله بالوسائط ... لا يحتاج ... مستندا الى موجب
صادر من الله مختلف الاثار لاختلاف استعدادات القابل واما من يقول الحوادث مستندة الى الله تعالى ابتداء فلا يمكنه هذا
القول المقصد هذا المقصد في بيان قابلية العناصر الاربع للكون اي لبس صورة نوعية حادثة والفساد
اي خلع صورة نوعية حاصلة قال الحكماء هيولى العناصر مشتركة بينها قابلة لجميع صورها النوعية نظرا الى ذاتها واختصاصها
ببعض الصور والكيفيات لعلة انا نرى ... ثم اذا ... العلات ويدل ... الصور بعضها الى بعض
وانقلابه يحصل في اثني عشر قسما لان كل واحد من الاربعة يحصل له بلا واسطة من الانقلاب اي الكون والفساد وضرب ...
اربعة صار اثني عشر اذا عرفت هذا فاعلم ان لكل واحد من العناصر كيفيتين احديهما فعلية من الحرارة والبرودة والاخرى انفعالية
من الرطوبة واليبوسة فاشارك منها عنصران في احدى الكيفيتين وتضادا في الكيفية الاخرى ينقلب احدهما الى الاخر بلا واسطة وذلك
في ستة انقلابات الاول انقلاب الارض ماء لاشتراكهما في كيفية البرودة وكان الزاجر واصحاب الكيميا المحللين
للاحجار الصلبة مياها جارية ... يجعلونها مياها سيالة الثاني عكسه اي انقلاب الماء ارضا فلما ذكرنا كما شاهد
في ... وغيره ان مياهها ينقلب حجرا صلبا ومن العيون ما يقطر ... فاذا قطر ماء ... واذا اخذ قبل الوصول
الى الارض لم يتحجر ... الثالث انقلاب الماء هواء لاشتراكهما في
كيفية الرطوبة كما شاهد في الماء المسخن الصائر هواء ... الرابع عكسه اي انقلاب الهواء ماء كما في القطرات المجتمعة
على سطح الكوز الموضوع في الجمد والماء البارد وعلى سطح الطاس المكبوب عليهما وليس ذلك بالترشح والا لوجدت في الموضع
الملاقي للماء وليس كذلك بل يوجد في الموضع ... ولكان الماء الحار اولى به لانه الطف واقبل للترشح ولا بتصاعد الماء
اليه لانه لا يصعد بالطبع لانه لو كان كذلك لكان ... الخامس انقلاب الهواء نارا وعكسه
لاشتراكهما في الحرارة كما شاهد في كير الحدادين من صيرورة هوائه نارا ... السابع والثامن انقلاب
الارض نارا وعكسه لاشتراكهما في اليبوسة كصيرورة الحطب ... رمادا ... فالاشتراك من العناصر عنصران في احدى
الكيفيتين ... ينقلب اليه بواسطة ... وذلك في اربع انقلابات
انقلاب الارض هواء وعكسه بواسطة الانقلاب اولا الى الماء المشارك للارض في البرودة وللهواء في الرطوبة وانقلاب الماء
نارا وعكسه بواسطة الانقلاب اولا الى الهواء المشارك للنار في الحرارة وللماء في الرطوبة قالوا وهذه الانقلابات تدل على ان
هيولى العناصر مشتركة ولا لكان ... وذلك ... استعداد ... بعض
دون بعض بسبب ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك ... الى النار ...

في غاية البعد عنه كان ابرد والكيف كالارض واورد على هذا بانا نجد بالحس البرد في الماء اكثر مما في الارض واجابوا عنه بان
ذلك لاجل ان الماء للطافته ينبسط على العضو ويصل الى كل موضع منه ويلمسونه بخلاف التراب فانه لكثافته لا يصل الى
جميع العضو بل الى البعض فقط ولا يلمسونه بل يتاثر عنه البعض لا على التحقيق ان جميع ذكر مبني على كون الجسم مركبا
من الهيولى والصورة وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان تكون ما يسمونه بالكون والفساد اعدام الفاعل المختار ايجاد
بالكلية وايجاد جسم اخر بدله وقد مر مثل ذلك مرارا المقصد الرابع في احكام الاجسام العناصر الاربع التي هي اركان
جميع المركبات وهي باسرها قابلة للفرق وجود لا ربع واسواد الكرة في الارض والماء يظهر بعض احدها التحلل والاخر التركيب
اما التحلل فلانا اذا احذنا اجساما مركبة وقطرناه في القرع والانبيق حصل منه اجزاء ارضية ومائية وبعض الهواء
فذلك يدل على ان الجزء الارضي والمائي كانا موجودين فيه واما الجزء الهوائي فمن حيث انا نعرف المختلفات واما ان الجزء الناري
موجود فيه فلانه لا بد فيه من اجزاء هوائية بها يتخلل اجزاؤه ولولا ذلك لما كان لا بد من ذلك والرمانية ولكان ما يحصل بعد
التقطير حجة كالذي قبل التركيب والله نبه بطلان اللازم واما ان الجزء الناري موجود فيه فلان الاجزاء العلمية المذكورة
مختلفة الطبائع تطلب كل واحد ذلك موجب للتفرق فلا بد من تركيبها من جامع يمنعها عنه ويوجب حصول مزاج
يستحق صورة نوعية تنتج من التفرق ولا تفصل ذلك الجامع هو الحرارة الغالبة النارية وفيه نظر من وجوه لا ولى
ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتماثلات لا جمع المختلفات التي هي الماء والارض والهواء فلا يمنع ما ذكروه
نعم اذا اشتد الحرارة وافنت الرطوبات بقيت المختلفات مجتمعة لليبوسة الموجبة لعسر الانفكاك الثاني ان الحرارة
الغالبة في الجزء الناري كما يوجد في الجزء الارضي والمائي اذا حصل التجاور فلا حاجة فيها وقد يوجد بها يحصل الغاية والنار فلا بد
لها من جامع اخر غير الحرارة النارية حتى يتحد فيها النار طبعا ونضجا ويحدث الصورة النوعية المانعة من التفرق فلم لا يجوز ان
يكون ذلك السبب الجامع هو المانع من التفرق لا الصورة النوعية الحادثة من طبخ النار ونضجها الثالث ان الاجزاء فلا يحتاج الى الجزء
الناري الثالث ان اختلاط الرطب باليابس يفيد الاستمساك فلا يحتاج الى جامع في الرابع ان الهواء حار فلم لا يجوز ان يفعل الطبخ
والنضج فلا يثبت كون النار جزءا من المركبات ثم ان كون تحلل الاجسام بواسطة الهواء الداخل فيها غير معلوم لم لا
يجوز ان تكون تحللها من قبيل ان يصير كان القطرة تحلل المركبات الى الجزء الارضي والمائي لا يقتضي الجزم بانه مركب منهما
لجواز حدوثهما عند التحلل واما التركيب فلانا نشاهد حدوث النبات من اجتماع الماء والتراب ولا بد فيه من هواء يتخلل
وحرارة طابخة لللا يفسد لاما اذا القينا البذر في الماء والتراب بحيث لا يصل اليه الهواء وحرارة الشمس ولا يكونان على
ما ينبغي يفسد البذر ولا ينبت وذلك يدل على ان النبات مركب من العناصر الاربع ولما كان يكون الانسان من الدم والدم
يكون من الغذاء والغذاء اما حيوان او نبات والحيوان ايضا يكون تولده وزيادة حجمه ونمائه بالنبات كان بعض الحيوانات
او مجموع حاله كذلك كان في الحارج فالكل ايل الى حصوله من العناصر الاربع وفيه ايضا نظر لان الحرارة الطابخة لم لا يجوز ان لم
يكون طبخها نارية وايضا حدوث بعض النبات والحيوانات من العناصر بالاقران لا يدل على ان جميع المركبات
من المواليد الثلاثة كذلك كيف والدوران لا يفيد العلية فلعل ذلك باجزاء علوية اذا عمل ذلك المقصد الخامس المقصد
الثالث عشر وهو اخر المقاصد من القسم الثالث في العناصر في بيان طبقات العناصر هذه العناصر الاربع فلا توجد على بسائطها
لانه يحدث من انوار الكواكب حرارة ترتفع بسببها الابخرة المائية والادخنة الارضية فيختلط العناصر بها او توجب

صرفة فالاولى بها الاجزاء الغالبة للارض بحرة والادخنة لبعضها الا ان نصل اليها وسعد وصولها فالماء حوله على احاطتها
بالارض لاجزاء الغريبة من المركز من الارض لانه سعد وصول شي غريب اليها اذا عرف هذا فاعلم انه ينبغي ان يكون لها سبع طبقات
الاولى الطبقة النارية الصرفة وهي اعلى الطبقات ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر الثانية الطبقة النارية المخلوطة بالهوائية
والدخانية والدخان ما يصعد من اليابس من حيث هو يابس وهو لطيفة اكثر صعودا من البخار وهذه الطبقة مركبة من الارضية
الهوائية والنارية يشتعل فيها الشهب وذوات الاذناب والذوابات الثالثة الطبقة الزمهريرية وهي الهوائية الصرفة التي
ترد بمجاورة الماء والارض وساعد في الارض بحيث لا يصل اليه ما فيه حرارة الارض الحاصلة بسبب انوار الكواكب الرابعة الطبقة البخارية
وهي الهوائية المختلطة بالاجزاء البخارية المتصاعدة والبخار ما يصعد من الرطب من حيث هو رطب مختلطا بالهواء وهذه الطبقة
منها ما يسعد قريبة من الارض وانعكس اليها شعاع النور من مطرح الشعاع ومنها ما كان بعيد منها على برودة الكسبية من
مجاورة الارض والماء الخامسة الطبقة الغربية من الارض فهذا انها لا ارضى صارت ذات بخار والبرد والبرد بالطبع والكثر ما يجلب من
الارض من الماء وهي طبقة ارضية بعضها انكشف عن الماء لشعاع الشمس المجففة للرطوبات وحدث جهة الشمس وهي البر والجبل
وبعضه ارضية وهوائية والبحار قد ساح عليها البحر واستولى عليها الرطوبة ولما كان الماء لم يكن تاما لعدم احاطته بجميع الارض
واليبس طبعه باقية ولم يوجد منه الصافي لمخالطة الارض ولذا صارت مياه البحر لا يجوز اب مرارة او ملوحة بمخالطة
اجزاء ارضية محترقة وكل حال لا يخلو الحرارة باقية فهو من ان يد كرت طبعه بالاستعلاء السادسة الطبقة الطينية وهي الارضية
مع ما يساويها الطبقة الارضية الصرفة القريبة من المركز فظهر ان للنار طبقتين واحدة وللهواء ثلثا وللارض ثلثا والمجموع
سبع القسم الرابع لما فرغ من بيان الاجسام البسيطة من الافلاك والكواكب والعناصر شرع في بيان الاجسام المركبة
وهي ينقسم الى ما له مزاج والى ما ليس له مزاج والقسم الرابع يشتمل على بيان المركبات التي لها مزاج وهي الركن الاجسام المركبة
وينقسم الى ما له نفس حيوانية او نباتية والى ما لا نفس له كالمعدنيات وسمي المواليد الثلثة فيحتاج في هذا القسم الى معرفة
المزاج واقسامه ومعرفة الاجسام ذوات الانفس ومعرفة الاجسام غير ذوات الانفس فلهذا اكثره على ثلثة فصول الفصل
الاول في المزاج وفيه مقاصد المقصد الاول في حقيقة المزاج وبيان المذاهب والاختلافات فيه وبيان حقيقته موقوف
على بيان مقدمة لها هي تمام التعريف الاول ان حصول العناصر للكيفيات الاربع واختلافات الاجسام في الكيفيات
اما هو بسبب الصورة النوعية والصورة النوعية بعضها ولان مادتها التي يحلها بالسخونة او البرودة والرطوبة او اليبوسة
ثم بعض مادة ما يجاور من جسم اخر بالاثر المذكور فاذا حصل الفاعل من العناصر فالفاعل هو الصورة والمنفعل هو
المادة وذلك الفاعل مشروط بالتجاور واما ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وذلك الفاعل مشروط بالمجاورة فلان
الجسم المؤثر يشتمل على المادة والصورة والكيفية ولا يجوز ان يكون الفاعل منه هو المادة لان من شانها القبول دون الفعل
ولا الكيفية لان حرارة النار فعلا لو كانت كاسرة لبرودة الماء وبالعكس والعلة مع المعلول فان كان الكسران معا كان
لا يمكن ان معا فيكون كل واحد منهما كاسرا ومكسورا في حالة واحدة وهو محال وان كان على الترتيب لزم عود
المغلوب غالبا والمغلوب مغلوبا مع بقاء ما به كان مغلوبا وغالبا فكيف يصير عند كونه مغلوبا غالبا فتعين ان يكون الفاعل
هو الصورة ولذلك يسمونها القوة واما ان المنفعل هو المادة فلان القابل للاثر يجب ان يجتمع مع المقبول والكيفية قد
تعدم بالكلية وكذا الصورة النوعية فلا يجوز ان يكون المنفعل هو الكيفية ولا الصورة واما ان الفاعل مشروط بالمجاورة

فاسد لانا بينا جملته بان المجاورة لو لم تعتبر في ذلك الفعل على ما هو عليه لم يعتبر فيه نسبة اخرى وضعية اولا بعينه شي
من النسب الوضعية بل يحصل الفعل على كيف اتفق والقسم الثاني باطل والا لكان الجرم يسخن بسبب نار موجودة
على بعد ما ادم رميه منه وهو ضروري البطلان فتعين الاول وهو ان يعتبر في ذلك الفعل نسبة وضعية بعينها نوع من
المحاذاة هو القرب فنقول ان ما لم يسخن المتوسط منها اولا لا يسخن فان لم يسخن المتوسط منها لم يسخن المنفعل البعيد ايضا
بالطريق الاول وان سخن المتوسط القريب فهو بين البعيد بمجاورة لا محالة وهو المطلوب الثاني ان المجاورة لما كانت لازمة
كان الفاعل منها ابلغ الثالث ان المماسة بين الاجسام انما يكون بالسطوح لان الملاقاة بين الاجسام انما يكون بنهاياتها
دون الاطراف ونهاية الجسم هو السطح وعلى هذا فكلما كانت السطوح اكثر كان الفعل والانفعال اكثر ومتى كانت اجزاؤ كل
امثل لكن كثرة السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا يحصل الا بصغرها وعلى هذا فكلما كانت تصغر الاجزاء
اكثر كان تفاعل العناصر بعضها في بعض اكثر الرابع وهو كالنتيجة لما سبق من المقدمات ان العناصر الاربع يحصل الكيفية
اذا تصغرت اجزاؤها وامتزجت حتى حصل التماس التام بين اجزائها حصل بين اجزائها تفاعل تام او تفعل صورة كل جزء
عنصر اخر فتكسر من سورة كيفيته المضادة لكيفية العنصر الاول مثلا تكسر الجزء الناري بصورته سورة برد الجزء المائي و
سورة رطوبته وتكسر الجزء المائي بصورته سورة حر الجزء الناري وسورة يبوسته حتى يحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات
الاربع بحيث يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد ويسترطب بالقياس الى اليابس ويستيبس بالقياس
الى الرطب ونعني بالكيفية المتوسطة امرا واحدا متوسطا بين غاية الحر وغاية البرد وغاية الرطوبة وغاية اليبوسة
في درجة ما من الدرجات الواقعة بين المتضادين من الحالتين غاية الاختلاف الغير المتناهية بالقوة لا ان الكيفيات الاربع للاجزاء
المتصغرة هذا باقية على صرافتها ولا يمتنع بل يحصر بها كانها كيفية واحدة للمجاورة فان الاول هو المسمى بالمزاج والثاني
هو المسمى بالامتزاج واصحاب الخلط يسمونه المزاج فيعلم مما ذكرنا ان المزاج عبارة عن كيفية متشابهة يحصل من تفاعل عناصر
متصغرة الاجزاء بكسر صورة كل سورة كيفية الاخر وقوله كيفية جنس يدخل فيه الكيف المحسوس المنسوب الى الكيف المطلق
وقوله متشابهة اراد به انها يستبرد بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار مثلا وقوله يحصل اي يحدث
اشارة الى ان كيفيات العناصر يبطل ويحدث كيفية مغايرة لها لا انه يستمد الكيفية وضعفها كما في السواد مثلا ليس
لان السواد الضعيف كان باقيا ثم انضم اليه سواد اخر فكان السواد الشديد هو مجموعهما لان اجتماع سوادين في محل واحد
محال بل عدم السواد الضعيف وحدث سواد اخر اشد منه على هذا القياس في جانب الضعف وقوله من تفاعل
يخرج الامتزاج اذ لولا التفاعل بين الاجزاء لم يحدث الكيفية المتوسطة بل يحصر في الكيفيات مثلا اعتبارا وذلك
هو الامتزاج لا المزاج وقوله عناصر اراد به الاركان الاربع التي هي النار والهواء والماء والارض وهو اولى من قول بعض
تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء ليماس اكثر كل واحد منها الكل لاجزاء انفعاله
بقواها بعضها في بعض حدث من جملتها كيفية متشابهة فيها لانه جعل الكيفية فاعلة فان قلت اذا تفاعلت
بقواها يدل على ان الفاعل هو الصورة لان القوة تطلق على الصورة النوعية ايضا لانها مبدأ التاثير فلم نرجح
انه اخر هذا هو الصورة النوعية قلنا سلمنا ذلك لكن اسناد الفعل الى الكيفيات وجعل الصورة واسطة في ذلك
لا يسكرانه على خلاف ما اختير كما عرفت ان الفاعل هي الصورة لا الكيفية وقوله متصغرة الاجزاء انما ذكره ليدل على انه

لابد في المزاج من كثرة الفاعل وهذا انما يحصل بصغر الاجزاء لان بصغرها يستلزم الكثرة الفاعلة وقوله بكسر صورة تصريح
بان الفاعل والكاسر هو الصورة لا الكيفية ولا المادة وهو الصواب كما عرفت وقوله كل يدل على انه لو لم يعم الكسر
لانكسار الجميع الاجزاء بل بعضها حتى يكون بعض اجزاء الممتزج اشد سخونة او برودة وتختلف الكيفية في اجزاء الممتزج
كان ذلك تركيبا لا مزاجا وقوله سورة كيفية الاخر يريد زوال الكيفيات الصرفة عن مادة الحرارة وحدوث كيفية اخرى
اضعف منها لان الكيفية الواحدة بالذات لا تعرض لها الا شدة والضعف بل المنكسر هو المادة ما كيفية ولا يسكار
اورد الامام الرازي على تعريف المزاج اشكالات احدها ان التفاعل بين الاجسام مشروط بالتجاور والشمس
يسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك ولا الطبقة الزمهريرية من الهواء وكذلك يضيء الارض
مع انها لا تضيء الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض فان الافلاك والنار لا تقبل ضوئه بل الا شفافه وكذلك القمر يؤثر
في البحر من غير ان يؤثر فيما بينهما وما ذكر من بيانه منقوض بما ذكرنا واذا كان كذلك فلا احتياج الى قوله متصغرة الاجزاء فان قيل
ليس غير جزء ان ما ذكره بان يوقف الفعل والانفعال مطلقا على المماسة بل بان كل جسم يؤثر كل منهما في الاخر وشانه
الاخر فان ذلك لازم للامام اجاب بانه لما ثبت في العقل جواز ان يؤثر احد الجسمين في الاخر من غير ملاقاة جاز ان
يؤثر الاخر فيه من غير ملاقاة والحجة التي ذكرتموها ان كانت صحيحة كانت مانعة مطلقا فان والحق في هذا الوضع لم
بعد الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية ونحن لا نمنع تجويز العقل ان ينفعل عنصر من عنصر من غير ملاقاة
وثانيها انه لم لا يكسر سورة كل سورة كيفية الاخر موقوف على ان للعناصر صورة اخرى غير الجسمية المسماة بالصورة النوعية
وهو ممنوع لجواز ان يكون للاجسام متجانسة ولا يختلف بالصورة النوعية بل يكون الاختلاف منها انما هو بالاعراض
كالكيفيات ولا نوى الساثر فان الذي حصل لنا بالدليل ان استناد هذه الاعراض مثل الكيف والاين وغيره ذلك الا
موجودة في الجسم محفوظة الذوات بعد انتقام الاعراض عند زوال العوائق فاما ان تكون تلك الاعراض مقومة
للجسم حتى تكون من قبيل الصورة فلا فان قلت الدليل عليه ان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاعراض المعينة
يقتضي مخصصا واختصاص ذلك المخصص مخصصا لو وجب ان ينتهي الى المخصص يكون ذاتا له لئلا يتسلسل قلنا هذا
منقوض بالالزام اذ لو كان اختصاص الجسم ببعض الصفات يوجب ان يكون له صورة نوعية لكان اختصاصها بتلك الصورة
ايضا موجب ان يكون له صورة نوعية اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وعدم هذا يوجب اثبات
الصورة النوعية فان قلت الدليل على اثبات الصورة النوعية انا نجد في كل من العناصر اشياء لا تقبل الاختلاف بالشدة
والضعف لكون الشيء ماء ونارا مثلا وذلك الشيء ليس من الكيفيات القائمة بالجسم المختصة به كالحرارة والبرودة
لانها قابلة للشدة والضعف وهذا هو المراد بالصورة النوعية قلنا كون الكيف قابلا للشدة والضعف
ليس معناه انه يجتمع مراتب منه في الشدة بدليل والضعف لاجتماع المماثلات بل معناه انه يزول مرتبة
ويحصل مرتبة اخرى اقوى او اضعف والصورة النوعية محفوظة في المراتب لا تزول ثم يجوز ان يكون النار مرتبة من
الحرارة اشد من المرتبة الهوائية تزول احديهما بالاخرى وكذا الارضية والمائية فلا يكون من قبيل الصور المقومة
للجسم وثالثها ان الصورة على تقدير كونها كاسرة كسرها مشروط بالكيفية اذ المائية الارضية لا يكسر حرارة الهواء ما لم
اجتماع الكيفية الكاسرة الا انه يلزم شرط تكسر الصورة اسند الكسر الى الشرط مجازا مع ان الحادثة اذ لا يجوز

يكون كسر الكيفية سورة كيفية اخرى فيعد ذلك على الانكسار وهاهنا الكيفية لا اخرى ولا يلزم صيرورة الغالب
المغلوب غالبا والغالب مغلوبا بل يكون كسرها سورة كيفية اخرى وانكسارها منها في زمان واحد وعند
الانكسار تحدث مرتبة اخرى اضعف من الكاسرة فيلزم اجتماع المرتبتين من كيفية واحدة كالحرارة مثلا
في الجسم الذي يكسر بصورته سورة كيفية جسم اخر وقد عرفنا ان المرتبتين متقابلتان لا يجوز اجتماعهما في محل
واحد في زمان واحد فعلى هذا يكون ما في الكتاب وعلى التقدير ان الكاسر اذا كانت الكيفية شرطا في الكسر فيجب الكيفية
الكاسرة مع المنكسرة فان كان الكسر والانكسار معا يلزم كون الشيء كاسرا ومنكسرا في زمان واحد ولا يلزم
صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس فان قيل لا يلزم من كون الكيفية شرطا في الكسر اجتماع الكاسرة مع
المنكسرة لان ذلك يبطل بالاعداد والمعدة لا يجب مع المعد كالحركة والحصول في المقصد قلنا يمنع جوابه الرابع
ان الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل اذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة في مقتضية
حرارته حتى يحصل تلك الصورة كاسرة لصورة الماء بل الكاسر للبرودة هو نفس كيفية الحرارة الموجودة في الماء
الاخر فبطل قولكم الكاسر لصورة الكيفية هو الصورة فان قيل لم يطلق الفاعل على الصورة مجازا اذ الصورة النوعية
بعد عادة الجسم المجاور لحصول الكيفية المتوسطة من المبدأ الفائض فالفاعل هو العقل الفعال لا الصورة والمعد قد
سماه قبل المصنف فاعلا فيجوز ان يكون الصورة كذلك بعد حصول الماء لحصول الحرارة وان كانت لا يعضدها بالذات قلنا اذا
كانت الصورة والكيفية من المبدأ فعود الغرض الى ان المبدأ فاعل مختارا وموجب بالذات وسنبرهن على انه
فاعل مختار بتوسط الصورة والكيفية للعادة لا للاعداد شعر اختلف الحكماء في كيفية حصول المزاج
على اربع مذاهب الاول مذهب المشائين ان العناصر عند الامتزاج تبقى على طبائعها وصورها الخاصة لها ولم المزاج
انما يحصل بانكسار الكيفيات الحاصلة لها بسبب احوال صورها بالتركيب وتعاد ذواتها وانه اختار المصنف بقوله
انه يخلع صورة ولبس صورة متوسطة اي البسائط اذا امتزجت واستقر بعضها في بعض كذلك اي الى ان يخلع
صورها فلا يبقى لواحد منها صورة اي خاصة به ويلبس المركب منها صورة متوسطة بين الصور المتضادة التي
للبسائط وتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة الثاني انه يخلع صورة وليس صورة نوعية اي يخلع البسائط صورها
بالكلية ويلبس المجموع صورة نوعية مناسبة يختص بالمركبات ولا توجد في البسائط وبطلهما ما ذكرناه من حكاية القرع
ولا يبقى ما ما اذا وضعنا قطعة من اللحم مثلا في القرع ولا يبقى تحرك الجسم الى قاطر والى كلس ارضي غير قاطر
فاختلاف ما يظهر فيه يدل على اختلاف الاستعداد في اجزائه بعضه متقاطرا وبعضه متكلسا واختلاف
الاستعداد للاجزاء يدل على اختلافها بالماهية اذ اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فان قيل
لو لم يخلع البسائط عن صورها عند حدوث الكيفية المتوسطة لكان البسائط باقية على صورها الاصلية
عند حدوث الكيفية المتوسطة بها واستفادتها صورة زائدة على صورة البسائط كالصورة اللحمية مثلا
فيجوز ان تحدث الكيفية المتوسطة والصورة اللحمية في كل واحد منها عند بقائه على صورته الاصلية
قلنا الا انه اذا جاز حدوث الكيفية في الجميع عند بقائها على صورها الاصلية جاز حدوث الكيفية
المتوسطة في كل واحد منها عند بقائه على صورته الاصلية لجواز ان يكون للاجتماع شرطا في حدوثها

اذ قد يجوز على الكل المجموعي ما لا يجوز على الكل الافرادي سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يلزم منه جواز كون
البسائط كافيا في فيضان الصورة اللحمية عن المبدأ الفائض مشروطا بالمزاج وان لم تكن الكيفية المتوسطة
الموجودة فيه مشروطة به الثالث القول بالخليط وهو ان العناصر لا يوجد شيء منها على صرافته بل كل جسم
يختلط من العناصر لكنه سمي باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا
فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب لا شك انه حال بروزه عن الكمون يختلط بالاجزاء
التي كانت غالبة عليه فيحصل حينئذ احساسا لا كلي الهيئة بين اجزائها فيحصل الحس عنه كيفية بين الحر والبرد
وهي المزاج وقد مر بيان هذا المذهب في بحث الحركات المعتمد لا بد من بيان حقيقة المزاج والمذهب
فيها شرع في بيان اقسامه وقد عرفت ان الكيفيات الاولية التي في الاركان وباعتبارها تصح النفعل اربع الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا امزجة انما يكون عنها اذا عرفت ذلك فنقول المزاج ينقسم الى قسمين احدهما
ان يكون العادم من الكيفيات المتضادة في الممزوج متساوية متقاربة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها عديه
بالتحقيق عديم الميل الى الطرفين بل يكون على حاق الوسط من الطرفين وهو المعتدل الحقيقي والاخر الا
يكون كذلك وهو غير المعتدل وانما اردف قوله متساوية بقوله متقاومة لان تساوي مقادير الكيفيات اما
يكون بتساوي محالها وذلك غير كاف في حدوث الاعتدال الحقيقي لما ذكره ابن سينا في ميول العناصر في
السفل وربما كان الصغير معلوما في الكمية ولكنه قوي في الكيفية وربما كان بالعكس وشبه ان يكون
متقاربه الغالب في الكم يغلب في الميل بل يجب ان يكون متقاومة اي متساوية في الشدة والضعف حتى يحصل
من تقاومها الاعتدال الحقيقي وقد ذكر ابن سينا في القانون ان المعتدل بهذا المعنى وهو الحقيقي فلا
يجوز ان يوجد اصلا فضلا عن ان يكون مزاج انسان او عضو انسان لان المركب من العناصر المتساوية
لا يمكن اجتماع اجزائه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال لان طبائع العناصر داعية الى الافتراق وحصول كل
منها في حيزه وليس واحد منها غالبا ليقسر الباقي في حيزه فيحصل الافتراق قبل وجود الفعل وعدم
المانع والممزوج يجب ان يجمع اجزاءه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال لان مزاجه انما يحصل بالحركة بالكيف
ومن بعد يحكمه فيقتضي مدة يمكن تحصيلها فضلا عن الاولى مع الممزوج لا يكون مركبا من العناصر المتساوية بقدر اعم من
عليه من وجهين احدهما انه قد يتوهم ان تجمع العناصر المتساوية المقدار بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء
في جهة السفل والمائل الى السفل كالارض والماء في جهة العلو لاسباب خارجية او لامتناع في ذلك فيقتضي
النفس الخفيف عن تحركه الى جهة الطبيعي ولا يفترق مع تساويها في مقادير الكيفيات وثانيها اذا التساوي
للشيء مطلقا لا يقوى على دفع تجمع الاجزاء ريثما يحصل الفعل والانفعال ويحدث المزاج وما يحال ان سبب
اجتماع العناصر وبقاءه لا ينحصر في غلبة بعضها على البعض وقسره اياه بل يجوز ان يكون الجامع والقاسر غير ذلك
جامع لضرورة العقل فيجوز ان يجمع العناصر المتساوية الكيفيات في المقادير والقوى سبب خارجي ويمنعها
الى ان يحصل الفعل والانفعال ويحدث المزاج المعتدل الحقيقي قال الامام الرازي ويشبه ان يكون الحق في
هذه المسألة ان التركيب عن البسائط المتساوية ممكن ولكنه لا يكون باقيا بل يكون سريع الانحلال

سمي نوع العلة بعضها لبعض ثم غير المعتدل الحسي يقسم الى المعتدل الذي يستعمله الاطباء وهو
ما يكون الغالب عليه من الاجزاء والكيفيات ما ينبغي له بحسب القسمة والنسبة وليس هو احد قسمي المعادل
الذي هو المساوي بل من المعتدل في القسمة والنسبة اي نوع على المزاج الوسط الذي ينبغي له في مزاجه من كميته
العناصر وكيفياتها وان كان ما ينبغي له ابعد من الوسط كمزاج الاسد فان لو نسب له ان يكون
حارا ليكون شجاعا مقداما ومزاج الارنب فان لو نسب له ان يكون باردا ليكون هاربا جبانا والى غيره
وهو ما لا يكون كذلك ويقسم كل من المعتدل وغير المعتدل بهذا المعنى الى ثمانية اقسام اما المعتدل فلانه حاصل
اما في النوع او الصنف او الشخص او العضو وكل واحد من هذه الاربعة اما بحسب فيه هذا الاعتدال بالقياس
الى غيره وذلك الغير اما ان يكون خارجا عنه او داخلا فيه فيكون الاعتبارات ثمانية والمراد باعتبار الاعتدال
بالقياس الى الخارج ان النوع مثلا له مزاج لا يمكن ان يوجد بصورته النوعية الا مع وجود شيء له عرض اي مقدار
يتردد فيه مزاج الافراد بين طرفي التفريط والافراط اذا خرج النوع عن ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع فهو اعدل
افراد جنسه بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه اي يكون هذا المزاج الذي بهذا النوع من حيث انه هذا النوع من مزاج
اي نوع فرض مثلا نفرض ان حرارة الانسان ينبغي ان يكون مترددة بين عشرة الى عشرين فان زاد على عشرين
لم يكن انسانا بل فرسا او لو نقصت عن عشرة لم يكن انسانا بل [illegible] والمراد باعتباره بالقياس الى الداخل
ان يكون مزاجه واسطة بين طرفي هذا المزاج العرضي وهو النوع مرجحه لانه اذا كان على هذا المزاج
يكون [illegible] به اكمل [illegible] بالنسبة الى ما يخالفه من صنف او شخص
لان هذا الاعتدال انما يحصل للنوع ليكون مزاج فرد منه اعدل من امزجة سائر الافراد وذلك الفرد يكون
من صنف هو اعدل اصناف النوع او الصنف [illegible] لا يمكن ان يكون مزاج فرد منه
في غاية الاعتدال فاذا عرفت الاعتدال النوعي بالنسبة الى الخارج والداخل فقس عليه الاعتدال الصنفي و
الشخصي والعضوي بالنسبة الى الخارج والداخل لكن الاعتدال الشخصي والعضوي بالنسبة الى الداخل يكون
بالنسبة الى الاحوال والازمان واما غير المعتدل فلانه خروج عن الاعتدال الطبي اما ان يكون في كيفية
واحدة بان يكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس وهذه الاربع تسمى بسائط ومفردات واما في كيفيتين
[illegible] والابدان يكون احدهما فاعلة والاخرى منفعلة لامتناع الخروج عن الاعتدال [illegible] والبرودة
الفاعلتين معا او الكيفيتين المنفعلتين معا فيكون احر وارطب وابرد [illegible] واما ان يكون الكيفية
الفاعلة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال هي الحرارة فيكون الزائد من الكيفيتين المنفعلتين اما الرطوبة او المنفعلتين
اليبوسة او هي البرودة فيكون الكيفية الزائدة من الكيفيتين المنفعلتين اما الرطوبة او اليبوسة وهذه الاربع
تسمى بالمركبات [illegible] ان المعتدل لما كان نوعا يكون مقابله غير المعتدل الذي سواء اخذ بها باعتبار
الداخل او الخارج وان اخذ به صنفا يكون مقابله غير المعتدل الصنفي [illegible] اقسام سواء اخذ به
باعتبار الداخل او الخارج وهكذا في العضوي والشخصي فاقسام غير المعتدل اربع وستون حاصل من ضرب ثمانية
في ثمانية لان المعتدل ثمانية ولكل منها مقابل ينقسم الى ثمانية واعترض على هذا الحصر بان المزاج الذي ليس حارا

تعدا

بهذا المعنى يجوز ان يكون خروجه عن هذا الاعتدال بالكيفيتين الفاعلتين بان يكون احر مما ينبغي وابرد مما ينبغي
وبالكيفيتين المنفعلتين بان يكون ارطب مما ينبغي وايبس وبالكيفيتين الفاعلتين مع احدى المنفعلتين
وبالكيفيات الاربع مثلا اذا كان المركب يجب له عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فيوجد فيه اثنا عشر
جزءا من الحرارة وستة من البرودة يكون خارجا عن الاعتدال في الكيفيتين الفاعلتين [illegible]
ما ينبغي [illegible] قسما لان الخروج من الاعتدال اما في كيفية واحدة او في كيفيتين او في ثلث منها او في
جميع الاربع وللاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربع عدد الكيفيات في اثنين عدد الخروج اعني الزيادة
والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين اللتين اما فاعلتان او منفعلتان او كل واحدة الستة
من الفاعلتين مع كل واحدة من المنفعلتين فهذه ستة ثم الخروج في كل من هذه بزيادة الكيفيتين او نقصانهما او
بزيادة الاول ونقصان الثاني او بالعكس فهذه اربع نضربها في الستة يبلغ اربعة وعشرين والثالث اثنان وثلثون
قسما لانا نسقط كل مرة واحدة من الكيفيات ونأخذ الثلث فيحصل اربع ثم الخروج في كل واحد من هذه الاربع
اما بزيادة الكيفيات الثلث او نقصان كل واحدة او زيادة [illegible] وهذه ايضا [illegible]
في الاربع المذكورة يبلغ اثنين وثلثين والرابع ستة عشر قسما لان خروج الجميع قد يكون بالزيادة وقد يكون بالنقصان
[illegible] وقد يكون خروج ثلث منها بالزيادة وواحدة بالنقصان اي واحدة كانت ولما كانت الكيفيات ربعه
[illegible] اقسام وكذا اربعة وقد يكون خروج ثلث منها بالنقصان وواحدة بالزيادة وهذه ايضا اربعة وقد
يكون خروج اثنتين بالزيادة واثنتين بالنقصان وهذه ستة يبلغ مجموع اقسام القسم الرابع ستة عشر وهذا الاعتراض
اورده الكاتبي في شرح الملخص وقال [illegible] 2
الغير المعتدل الطبي بكيفية [illegible] متوسط بين الكيفيات الاربع ما يميل الى احد طرفي الافراط والتفريط ما
[illegible] على ما ذكره ابن سينا في القانون وتوضيحه
ان المراد بالاعتدال الطبي [illegible] من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له على اعدل [illegible]
[illegible] الافراط والتفريط [illegible] ان يكون [illegible] احدى الفاعلتين الى
[illegible] ويكون اي من عشرة الى عشرين والبارد من [illegible] الى عشرة
[illegible] من عشرة الى عشرين [illegible] ولم يخرج من احد [illegible] لم نكن كذلك
كان المزاج معتدلا ومتى كان غير معتدل فاذا فرضنا انه زاد على كل من البرودة واليبوسة [illegible] على كل من الحرارة
والرطوبة [illegible] لم يخرج المزاج عن الاعتدال [illegible] عشرين والحلو [illegible]
عشرة [illegible] من الغالبة [illegible] المغلوبة
الى [illegible] يكون المزاج معتدلا واذا فرضنا انه زاد على احدى الكيفيات
ولم يزد على ما يقابلها [illegible] لكن لا يكون النسبة [illegible] يكون المزاج غير معتدل [illegible] تعدد
لاجزاء [illegible] اطبق الحكماء على ان اعدل انواع
المركبات [illegible] الاعتدال الحسي [illegible] الانسان [illegible]

ولا اختلاف في الكمالات الا لاجل الاختلاف في استعدادات القوابل فلا يفيض الكمال التام الا على ما يكون مناسبا للمبدأ
اي واستعداده للكمال اشد ولما كان النفس الانسانية اشرف الصور العنصرية واكمل النفوس الانسانية الفائضة
منه ينبغي ان يكون المزاج القابل لها اشرف الامزجة واشرفها ما يكون ابعد من التضاد واقرب الى الوحدة وذلك هو الوسط
الحقيقي لكنه لما لم يكن ممكنا وجب ان يكون مزاجه ما هو اشد قربا من الوسط الحقيقي واختلفوا في اعدل اصناف
المركبات فقال ابن سينا هم سكان خط الاستواء اي سكان المواضع الواقع على خط يحدث على وجه الارض من توهم
معدل النهار قاطعا للعالم واثبات ما [illegible] جنوب شرق [illegible] الصين ثم [illegible] نواحيها العود
[illegible] ثم [illegible] الشمس ثم جنوب [illegible] ثم شمال [illegible] ومعظم بلادهم ثم [illegible]
[illegible] ثم جنوب سودان العرب الى ان ينتهي الى المحيط الغربي [illegible]
واستدل على ذلك [illegible] بانه يتشابه احوالهم في الحر والبرد وكل من كان كذلك كان مزاجه اعدل [illegible]
الى نقطة الاعتدال [illegible] ان الشمس وان سامتت خط الاستواء في السنة [illegible]
[illegible] الاعتدال [illegible] الى نقطة الاعتدال [illegible] انها [illegible] على كل واحد من [illegible]
وتظهر تفاوت الميول [illegible] وكل ذلك [illegible] وذكر بعض [illegible] الشمس عن سمت رؤسهم
[illegible] ومع ذلك يكون [illegible] مساويا [illegible] لان [illegible] العالم [illegible] البلد [illegible] الارض [illegible] الشمس
يكون مساويا [illegible] معدل النهار [illegible] الشمس [illegible]
[illegible] عند [illegible] الميول عند قرب [illegible]
[illegible] ان تلك [illegible] ويكون [illegible] في ذلك [illegible] والليل قصيرة
[illegible] الشمس [illegible] طول النهار وقصر الليل [illegible] على [illegible]
[illegible] فلاجل ذلك يكون [illegible] الشمس عن سمت رؤس سكان
خط الاستواء [illegible] متوسطا [illegible] في الحر [illegible] فيكون متشابه
[illegible] ويكون [illegible] سائر البلاد [illegible] الشمس [illegible]
[illegible] على سمت [illegible] الحر [illegible]
[illegible] وقال الامام الرازي اعدل الاصناف هم سكان الاقليم الرابع [illegible] في الحاجة الى
[illegible] ان الحكماء [illegible] الارض بالعمارة التي من خط الاستواء الى [illegible] شمال ثم
توهموا دائرة اخرى على سطحها مارة بقطبي الاول [illegible] العمارة [illegible] الارض بها [illegible]
ربعان [illegible] وربعان [illegible] الارض [illegible] الربع الشمالي [illegible] دائرة
مارة [illegible] الدائرتين [illegible] سطح العالم [illegible] على سطح الارض دائرة عظيمة
[illegible] الدائرتين [illegible] الربع المسكون [illegible] الارض [illegible]
ومن خط الاستواء [illegible] الارض [illegible] العمارة [illegible] دائرة [illegible] الارض والدائرة [illegible]

دايره

دائرة نصف نهارها وطول الربع المسكون من المشرق الى المغرب نصف الدور الذي هو مائة وثمانون جزءا وعرضه من
خط الاستواء الى نقطة الشمال الذي هو تسعون جزءا ثم قسموا المعمور من الارض سبعة اقسام سموا كل قسم منها اقليما
وهو قطعة من البسيط الارضي فيما بين دائرتين متوازيتين وموازيتين لخط الاستواء شبيهة بنصف [illegible]
المشرق الى المغرب [illegible] البلاد [illegible] الدوائر المتوازية لخط الاستواء [illegible] اطول
الاستواء [illegible] الاميال [illegible] الاف [illegible] وطول [illegible] خط الاستواء
عشرة الاف [illegible] العرض في الجميع [illegible] الاول [illegible] الصين [illegible]
البلاد [illegible] الهند والسند [illegible] والحبشة [illegible] الى المحيط الغربي
والثاني [illegible] الصين [illegible] بلاد الهند والسند [illegible] الى عمان [illegible] الطائف ومكة ويثرب [illegible]
[illegible] الى المحيط [illegible] الصين [illegible] مملكة الهند
وملتان [illegible] السند [illegible] سجستان وكرمان وفارس واصفهان [illegible] وواسط والبصرة والكوفة وبغداد
[illegible] ارض مصر [illegible] دمياط والاسكندرية ثم بلاد افريقية الى المحيط والرابع يأخذ
[illegible] بلاد الصين [illegible] تبت [illegible] كشمير وكابل [illegible] بلاد خراسان وطبرستان وقومس
[illegible] واكثر بلاد عراق العجم واذربيجان والموصل [illegible] وحلب وانطاكية [illegible] المغرب
الى ان ينتهي الى المحيط والخامس يأخذ [illegible] بلاد الترك [illegible] وسمرقند وبخارا وخوارزم [illegible]
[illegible] وساحل بحر الشام [illegible] بلاد الروم الى ان ينتهي الى المحيط والسادس يأخذ من بلاد [illegible] جرجان [illegible]
الروم [illegible] الاتراك
[illegible] بلاد ياجوج وماجوج [illegible] وينتهي العمارة الى جزيرة
تسمى تولي يقال ان اهلها يسكنون الحمامات لشدة بردها ومن هذه الدائرة تعمر الاقاليم
[illegible] ما ذكره الامام الرازي [illegible]
[illegible] اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع لان اقليم
الرابع اعدل الاقاليم لتوسطه من الحر المفرط الموجب للاحتراق
وبين البرد المفرط الموجب [illegible]
الا عليم الرابع [illegible] كثرة التوالد والتناسل
[illegible] العمارات [illegible] سكانه [illegible]
[illegible] الاقاليم [illegible] ان يكون اهله اعدل الاصناف
مزاجا [illegible]
[illegible] اعدل [illegible]
[illegible] ان مزاجهم اقرب الى الاعتدال [illegible]
[illegible] ان مزاجهم اعدل [illegible] الوسط الذي [illegible] مركبات العناصر [illegible]

من توابع الاعتدال بهذا المعنى فالالازم غير لازم والملازم غير لازم ثم قال استدل الامام الرازي على بطلان كون
سكان خط الاستواء اعدل الاصناف بان البلاد التي عرضها مثل خط الاستواء اضعف من الميل الكلي اذا وصلت الشمس
الى غاية القرب من سمت رؤس اهلها كان بعدها عن سمت رؤسهم كبعدها عن رؤس سكان خط الاستواء فيكون صيف سكان
البلاد المفروضة في غاية الحرارة بحيث لا يطيقها اهلها فيلزم ان يشابه سكان خط الاستواء ايضا في غاية الحرارة
بحيث لا يطيقها سكانه واذا كان حرارة شتائهم الى هذا الحد فاطلق بحرارة صيفهم فيكون امزجتهم مائلة الى الحرارة
فتكون احوالهم مائلة الى الاحتراق والسوداء الحرارة واما ما ذكر من ان المسامتة فيه لا تستلزم ما ذكرتم فلان الشمس تسخن
الاشعار عند المنقلب فهو مسلم لكن بعد الشمس عن مسامتة رؤسهم ليس بعيد جدا فانها في المسامتة او فيما يقرب
من المسامتة فيكون تسخينها اشد فانه يكون في المسامتة وما يقاربها ثم بعد عنه الشمس فانا طويلا وذلك لانه بعد فيزداد
تاثير الضعيف على تاثير القوي اذا كان الضعيف ادوم لحصول امور اشبه الاول ان تسخين الشمس في الجانب الشمالي
عند كونها في الاسد والسنبلة هو ان قربها من سمت الراس في السرطان اقرب من قربها منه في الاسد وما ذاك الا
لانها حين تكون في الاسد والسنبلة يكون مدة تسخينها اطول من مدة تسخينها حين تكون في السرطان الثاني ان الحر حين كون
الشمس في الاسد والسنبلة اقوى منه عند كونها في الجوزاء والثور مع ان البعد من المسامتة في الاول مساو للبعد
من المسامتة في الاخر وما ذلك الا لانها حين كانت في الاسد والسنبلة تكون مدة تسخينها اطول الثالث ان سخونة الجو
في نهار الصيف مدة طويلة اشد من سخونته في نهار قصيرة مدة الطلوع الرابع ان الحر بعد الزوال اشد منه قبل الزوال مع ان بعدها
عن المسامتة قبل الزوال مساو لبعدها عن المسامتة بعد الزوال الخامس ان البرد في الاسحار وقد قرب طلوع الشمس
اقوى من البرد في نصف الليل بعد مرور تدابيرها في وقت الصبح فلا من غير حرارة لا ولم السبب في الوقت الاول فقد
امرا فادا اثر الى الوقت الثاني اثارا امرا جديدا وانضم الى ذلك الاثر فاذن متى كان السبب اطول زمانا كانت الاثار
المجتمعة اكثر فكان الاثر اقوى الثاني لان السبب في الوقت الاول اذا حصل اثرا انضم ذلك الاثر الى السبب صار المجموع
مقتضيا لاثر لو وهكذا الكلام في الاثر الثاني الذي انضم الى المجموع الحاصل من السبب فالاثر الاول والاثر الثاني تاثير
المجموع اقوى من تاثير السبب وحده فكلما كان السبب الذي كانت العلوات المعينة للعلل على التاثير اكثر فلا جرم كان الاثر
اقوى واما ما ذكر من ان الشمس لا تبعد عن سمت رؤس سكان خط الاستواء كثيرا فهم في حالة متوسطة فلا يلزم منه كونه
اعدل بل اسخن لانه يتعاقب سخونتان في السنة وهذا قال المولى المحقق نصير الدين الطوسي ان لم يرد بالاعتدال ثبات
الاحوال بحيث لا يتغير عليهم الهواء تغيرا يعتد به فلا شك انه في خط الاستواء الطف من الرابع وان لم يرد تكافؤ الحر والبرد
فلا شك انه في الرابع ابلغ لكثرة المواليد والمتاسل منه وتوسط لون سكانه وخلاف ذلك كله في خط الاستواء واجيب
عن استدلاله بوجهين الاول ما ذكره الفاضل المحقق امير الدين الابهري وهو لان تسخين الشمس في البلاد المفروضة حين
كانت الشمس في غاية الميل مثل تسخينها في خط الاستواء حتى يكون شتاء هذا مساويا لصيف ذلك في الحر وذلك لان مدار
الفلك بالنسبة الى افق البلاد المفروضة ليس دوائر منصفها لان القطب الشمالي مرتفع على الافق بقدر عرض البلد ثم
خط الاستواء بخلاف دائرة افق خط الاستواء فانها مارة بالقطب الشمالي والجنوبي فيكون دائرة افق البلاد المفروضة
منصفة ودائرة افق خط الاستواء وقطعها في منطقة النهار على قطعتي منطقة الاعتدال وغيرها فيكون الظاهر

من مدار الشمس في هذه البلاد حين كونها في البروج الشمالية اعظم من مدارها في خط الاستواء فيكون مكث الشمس اعوجه
فوق الارض حال كونها في البروج الشمالية بالنسبة الى هذه البلاد اكثر من مكثها فوق الارض بالنسبة الى خط الاستواء فيكون
تسخينها في خط الاستواء في هذه الحالة اقل من تسخينها في هذه البلاد الثاني ما ذكره الامام وهو لم لا يجوز ان يكون خط الاستواء
مع ان يكون اعدل المواضع في تكافؤ الكيفيتين وسكانه اعدل الاصناف في القرب الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى
السماويات من غير اعتبار امور ارضية يدل على ذلك ما ذكره في شرح المزاج من كلمات القانون واذا اعتبر للاصناف
فصحيح عندنا انه اذا كان في المواضع الموازية لمعدل النهار عمارة ولم يعرض من الاسباب الارضية امر مضاد اعني من الجبال
والبحار فيجب ان يكون سكانها اقرب الاصناف من الاعتدال الحقيقي فلا يرد عليه ما ذكره من ان صيف البلاد التي
مثلها عرض الحمل ضعف الميل الكلي كشتاء خط الاستواء بالنسبة الى قرب الشمس منها لكن صيفهم في غاية الحر بحيث لا يطيق
اهلها فيكون شتاء خط الاستواء ايضا كذلك فاطلق بصيفهم او غاية الحر في البلاد لا يجب ان يكون لقرب الشمس منها على
خط معين فقط بل يجوز ان يكون بتوسط اوضاع لم ينضبط فان لها تاثيرا في التسخين والتبريد على وجوه ذكرها في كليات
القانون منها الاعتبار بالمخاطر والارتفاع فان البلد الموضوع في الغور من الارض يكون اسخن ابدا والموضوع في نجد من الارض
يكون ابرد ابدا وذلك لان الطبقة المجاورة من الهواء القريبة من الارض تسخن بواسطة ضوء الشمس وانعكاس الاشعة الشعاع منه
في الغور اكثر فيكون اسخن واما النجد فلبعد هواءه من الارض يضعف وصول ضوء الشمس اليه ويبقى على البرد المكتسبة
من مجاورة الماء والارض فيكون ابرد وايضا فهبوب الرياح في الغور اقل وفي النجد اكثر ومنها ايضا ما يعني عن
الحر والبرد او بعدها في الغور فوقها يا تبر الشمس في مقعرها واحد وكذا تاثير ما يسعد عنه من الادخنة والابخرة
المجاورات فيسخن وجوده في النجد بحصول اضداد ذلك فيبرد ومنها الجبال لانه يعني ان يكون المسقط والجبل فانه داخل
في الذي من وجوه الموضوع في نجد لانه يتناول الجبال وغيرها بل باعتبار مجاورته له فان مجاورته اما من تسخينا او
تبريدا بان يعكس الشعاع او يمنع اما العكس اي جعل الجبل الشعاع منعكسا الى البلد فمثل ان يكون بقرب البلد
جبل مائل الشمال منه فيشرق على ذلك الجبل الشمس مدة دورانها فوق الارض وينعكس اشعتها الى البلد فتسخنه
او يكون الجبل من جهة المغرب وكان المشرق منكشفا عنه فان الشمس ايضا تشرق عليه في مدارها وينعكس شعاعها
اليه فتسخنه وانما اشترطنا انكشاف المشرق اذ لو لم يكن منكشفا لستر شعاع الشمس عنه واوجب تبريده واما
المنع اي منع الجبل الشعاع عن البلد فان يكون بقرب البلد جبل من جهة المشرق فان الشمس اذا زالت والمشرق
على ذلك الجبل ما فيقل ساعة عنه ويقصر تعقبه الشعاع المشرق عنها قبل الجبل ويضعف الحر بخلاف ما اذا
كان الجبل مغربيا فان الشمس تقرب عنه كل ساعة ويشتد كيفية سخانة وما يعكس الريح او منع اياه فاما
عكسه للريح فان يكون من جنوب البلد جبال اذا صادمه الشمال الهبرد المار بالبلد ينعكس الى البلد فيزداد
البرد او يكون من شماله جبل يرد الجنوب المسخن الى البلد فيسخن او يكون البلد موضوعا بين صدف جبل
من جهتين اي منعطفا وكان منكشفا لوجه الريح الشمال او الجنوب فيشتد هناك هبوب الشمال الباردة او
الجنوب المسخن لان الهواء من شانه اذا انجذب من مسلك ضيق اسرع للانجذاب ولا بعد او كذلك الماء وغيره
لا و ذلك الانجذاب او السعي الى اخره لان المسلك اذا بسط لسعة المكان وجرى لونه بلا حبوبة فاعجل بسرعة لرفع الخلاء

هذا عند من لا يقول بالكل، واما عند القائلين به فلان فيه قوة جاذبة واما منه واما ما هلك فيه ان الجبل يفيد جهة الشمال
البرد او الجنوب المسخن عن البلد ومنها البحر فانه يوجب زيادة رطوبة البلد المجاور له لكثرة ما يسخن منه من الاجزاء
المائية بسبب ما ينعكس من شعاع الشمس وتختلف حال الرطوبة بحسب القرب والبعد لا يقال ماء البحر اذا كان مالحا كان
مجففا لا مرطبا لانا نقول ما يتصاعد عنه بالتسخين يكون اجزاء لطيفة مائية لا ملحية اذ لا تصعد اجزاء الملح لثقلها
للاجزاء الارضية المختلطة مع الطعم بالاجزاء العذبة الاسيما ان البحر قد يسخن البلد المجاور له لان الشمس لما له
ينعكس اشعة الشمس منه الى البلد وقد يبرده لكونه واقعا في جانب الشمال من البلد لانه يعني في الرياح
الشمالية تبريد البلد المجاور ولانها تزداد برودة بمرورها على وجه الماء الذي هو مطبوع بارد وبانها البرية فانها
تسخن وتجفف بالمساواة من السماء فان بعضها يبقى وبعضها كبريتي وبعضها زاجي وكل منها يجعل الهواء حارا يابسا و
يسخن الابدان ويجففها ويحرقها وتولد امراضا رديئة وبعضها طيني حر وهو يصلح الماء ويزيل عنه ما يسوءه ولا
يغيره الى نوع رديء ولا يغير الهواء ايضا وبعضها صخري وبعضها رملي وكل منها يجعل طبع الهواء مائلا الى البرد
واليبس ويحفظ البرد لان شان اليابس كذلك فاذا اثرت فيها الشمس سخنت وسخنت الهواء ويحفظان السخونة
ومنها الرياح والمشهور انها اربع بحسب الجهات الاربع التي هي المشرق والمغرب والشمال والجنوب الشمس فما ياتي
من شمال مستقبل المشرق يسمى الشمال وما ياتي من يمينه يسمى الجنوب وما ياتي من قدامه يسمى الصبا والقبول و
ما ياتي من خلفه يسمى الدبور وهذه امهات الرياح واما الريح الاتية من بين جهتين فتسمى النكباء فالشمالية تبرد وتجفف
لكونها باردة لا حارة واعلى جبال وبلاد ذات كثرة الثلوج والمياه الجامدة وبانها لانها لا تصحب ابخرة كثيرة لقلة الحرارة
على المياه التي مالت اليها فيكون اكثر البخار جنوبيا ولان تحلل الاجزاء المائية وتصير ورائها بخارا في جانب الشمال اما لقلة
حرارتها الموجبة للتبخر والجنوبية تسخن وترطب لكونها حارة تهب بها على الاراضي المسخنة بمقاربة الشمس اذ حضيض
الشمس في البروج الجنوبية فيكون فيها اقرب الى الارض واذا كانت اقرب الى الارض كانت اعظم في الرؤية وكان
تاثيرها اكثر وذلك يوجب قوة الحر لشدة الانعكاس ورطبة لمرورها على البحار واكثرها جنوبية عنها واصلاحها
بالابخرة المتصاعدة عنها بتاثير شعاع الشمس فيها بقوة تقربها منها والدبور والقبول بين الشمال وبين الجنوب في
الكيفيات وبعضهم يجعل القبول من الجنوبية لميلها الى الحرارة والدبور من الشمالية لميلها الى البرد وهما يجاورة
الاجسام ومن جملة من الغصب ولا سيما كانها ماثرة في تغيير الهواء ولا مزاجه وخصوصا التي يلا اللنقدار
البلد ولا سيما الحقيقة الجوهر كالجور والسرو والشوحة وغير الشجر وغير مثل شجرة كثيرة القضبان البناء ورد طويل
كورد الطرخون ونحوه كالقصبة الطويلة لانه يطرفها ادوية من شانها كل حصرا فان مثل هذه الاشجار تفسد الهواء
والامزجة بما يحبس فيها ويجاورة المنافذ خصوصا ما مثل يكون فيها مثل الكرسي والحرجر فانها يفسدان الهواء
ومجاورة غيرها كالمقابر والجيف والمجاورة والبطائح ونحو ذلك اي مستنقع الماء فانها تفسد الهواء ولا مزجة
ومنها الاوضاع الواقعة في طالع البقعة الطالع هو جزء من اجزاء فلك البروج يوافي محيط الافق من ناحية المشرق
كالافق الغارب هو جزء من اجزاء فلك البروج يوافي محيط الافق من ناحية المغرب والمراد بالاوضاع الواقعة
ان يجتمع كثير من الدراري فيه او يجتمع الدراري مع الشمس فيه فيوجب ذلك افراط التسخين فيما سامت الشمس فيه

او قرب او تقرب منه فتسخن من التسخين فيما سامت الشمس فيه من سمت الراس بعد الكثير وكذا الاوضاع الحادثة في كل وقت
وعند هذا النوع من الاوضاع لا يفيد ذلك عند ابن سينا من الاوضاع الشمالية وبه صرح قال في كليات القانون فاما الاسباب
التابع للامور السماوية فيحصل ما يعرض من سبب الكواكب الى اخره لان تاثير الكواكب باعتبار المسامتة فيكون تاثيرها
باعتبار الوضع للاراضي ايضا واعرف هذا فنقول لا يلزم من كون صنف البلدة المعروضة كشاء خط الاستواء بالنسبة
الى قرب الشمس منها ان يكون شتاء هذا الصنف عند الحرارة الجوار ان يكون غاية الحرارة من صنف عنده مطلوبه اعني
لم ضمنه عليها او لا يكون شتاء هذا من غاية الحرارة لعادته امور لم ضمنه عنها بل نقول لا مانع ان يوجب بعض هذه الاوضاع
مفردة او مركبة في بعض المواضع مزاجا صيفيا اعدل من الشتوي اي من مزاج سكان خط الاستواء من مزاج سكان الاقليم
الرابع ونعرف اعدل الاسنان اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي اعدل صنف من اعدل صنف من اعدل نوع
وكم بعد السن فعولة في افضل سن وان قد به بعض الاطباء لان الحرمان سن الصبا تكون اعدل من باقي الاسنان
الصنف سواء كان بالنسبة الى الداخل او الى الخارج ولما كان معرفة هذا الاعتدال ممكن الاستنباط فاذكر من الاعتدال العينيق
بالنسبة الى الداخل فالاسلم وتعرف ان اعدل الاسنان اعدل صنف من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء اي اقربها الى
الاعتدال الحقيقي هو اللحم لانه سعد من الدم حرارته قريبه من الاعتدال ورطوبته وان كانت زائدة لانه اذا انعقد
وقامت معه اسرا ايضا ولان الاجابة ان ما كان اشد الاجلال اقوى من الاعضاء فيجب ان يكون قريبا من الاعتدال
لئلا يفعل مزاجه الواجبة للاعضاء المجاورة اقرب منه الى الاعتدال الحقيقي الجلد اما انيته فلانه لا يكاد ينفعل
من الماء الغاتر المستوي حره وبرده ولا يسخن اما لميته فلان الجلد فيه روح ودم وعصب ويسخن ولمس تكاد لم
تكان به بعد الاخير فيكون قريبا من الاعتدال الاعتدال حلده العدم بلده الحس كسو الحسم فلبس الجلد اعدل مطلقا
لانا نعرف كل جلده اعدل وكلا له فيه انا نعود لا مرحلة رجم اعدل الجلد جلد اليد واعدل جلد اليد جلد الكف و
اعدله جلد الكف الراحة واعدله ما كان على الاصابع واعدله ما كان على انامل الاصابع ولذلك جعل الجلد حاكما في
مقادير الملموسات فان الحاكم يجب ان يكون مساوي الميل الى الطرفين اي الافراط والتفريط معا حتى يحس بخروج
الملموس عن التوسط اذ لو لم يكن متوسطا لم يحس بخير المعتدل لان الشيء لا ينفعل عن مشاركه في الكيفية الشبيهة اي
الواقعة في مرتبة واحدة فعلى هذا الحكم لا شك ان شرط ذلك لا يفيد الشيء لان المعتدل الذي ذكره اشد الالا
من الارض الموزع معتدل وخطي واللحم الذي ذكره من الجلد لا يفيد المطلوب على ما لا يخفى واعلم ان كل واحد من
الامزجة الثمانية الخارجة من الاعتدال اما ان يكون ماديا وهو ان يكون تكيف البدن بكيفية المزاج الغير المعتدل
بواسطة مجاورة خلط نافذ فيه غالب عليه بتلك الكيفية مثل تبرد البدن بسبب بلغم زجاجي او سخونته بسبب صفراء
كراثية واما ان يكون ساذجا وهو ان يكون تكيف البدن بكيفية المزاج الغير المعتدل لا بنفوذ خلط فيه متكيف
بتلك الكيفية بل للبدن مثل حرارة المدقوق وبرودة المخمور وهو الذي اصابه البرد وايضا كل واحد من الامزجة
الثمانية الغير المعتدلة اما ان يكون جبليا اصليا كالخارج من الاعتدال الشخصي والعنصري بالنسبة الى افضل احوالها
فانه يسمى سوء المزاج وقد يكون ماديا وقد يكون ساذجا واما ان يكون عرضيا غير اصلي كما ذكرنا الفصل
الرابع من الفصل الاول في بحث المزاج واقسامه من القسم الرابع في المركبات شرع في الفصل الثاني منه في بحث المركبات

الى الامزاج ولا نفس لها ويسمى المعادن وهي ينقسم الى منطرقة وغير منطرقة ونعني بالمنطرق الجسم الذي يقبل
الضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر بل يلين به وينفذ في اعماقه وينبسط وبغير المنطرق ما لا يكون كذلك القسم الاول المنطرقة
وهي الاجساد السبعة وهي الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخارصيني والاسرب والحديد وعرف هذه
السبعة بانها اجساد منطرقة صابرة على النار ذائبة فبالمنطرقة خرجت عنه الاحجار الغير المنطرقة كالزجاج والمينا وبالصابرة
على النار خرج عنه مثل الشمع والقير ونحوهما مما يذوب ويحترق بالنار وبالذائبة عن مثل الكلس والحجارة التي لا تذوب
والمراد بالذائبات الجسم الذي فيه رطوبة ملازمة لليبوسة فيسيل مع الملازمة وليس لقائل ان يقول هذا التعريف
غير شامل للحديد لانه لا يذوب وان كان يلين لانا نقول لا نسلم انه لا يذوب بل يذوب بالحيل بان يوخذ برادة الحديد
ويلقى عليها مثل ربعها زرنيخ احمر مسحوق ويخلط بها ويجعل في جرة ويطين راسها تطيينا جيدا ويلقى في التنور الحار
ليلة ثم يخرج ويلقى عليها مثل سدسه من النطرون ويلت بالزيت ويجعل في بوطقة منقبة على بوطقة اخرى
ويترك على النار ياخذ ما يعرف برقعة وياخذ النوشادر والزاج الشامي مسحوقين ويلتويان بالزيت ويجعله
بنادق ويطرح منه ... مرات فانه يزداد سرعة ذوب واذا عرفت صحة هذا التعريف فعرف ان الذهب يعرف
انه جسم منطرق صابر على النار وانه اصفر رزين فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية والفضة
تعرف بانه جسم منطرق صابر وانه ابيض رزين بالقياس الى بقية الاجساد واعلم انهم اتفقوا على ان مواد هذه الاجساد
هي الزيبق والكبريت فلذلك اولا بكيفية تولد الزيبق والكبريت ثم لما جاءت الاجساد على كونهما عنصرين للاجساد السبعة
ثم كيفية تولدها عنهما اما الاول فقالوا تولد الكبريت من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجا تاما حتى حصل
منه دهنيته وتولد الزيبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما لم ينفصل عنه حتى انه لا ينفرد سطح او جسم
من تلك اليبوسة شي فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومايله لم تقطرت الا اذا وقعت على التراب
الذي هو في غاية اللطافة فربما احاط بكل قطرة غلاف ترابي حافظ لتلك الماء على وجه ولذا التراب حتى يبقى تلك القطرة على شكلها
في وجه التراب وان يلاقى قطرتان فلا يبعد ان يخرق الغلافان الترابيان ويصير الماءان ماء واحدا ويصير الغلافان غلافا
واحدا ويعرف من هذا ان الكبريت كالعنصر للزيبق فلذا اكتفوا في بيان الثاني بتحليلها الى الزيبق واما الثاني فقالوا في
بيانه اولا لو لم يكن عنصر هذه الاجساد الزيبق لما حدث عند الذوب مثل الزيبق واللازم باطل لان كل واحد منها عند الذوب
يكون كالزيبق اما الرصاص فظ واما سائر الاجساد فلانها عند الذوب تكون كالزيبق المحلول وثانيا لو لم يكن عنصرها الزيبق
لما تعلق الزيبق بها لكنه متعلق بكل واحد من هذه الاجساد وثالثا لو لم يكن اصلها الزيبق لما صار الزيبق اذا عقد برائحة الكبريت
كالرصاص واللازم باطل والملازمة ... الوجه ... لما صار ... الاجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من
لابخرة ولادخنة واما الثاني فقالوا في بيانه عند اختلاط الزيبق بالكبريت يكون هذه الاجساد واختلافها انما بسبب
اختلاف الزيبق او بسبب اختلاف الكبريت او بسبب اختلاف بلوغ احدهما بالاخر فان كان الزيبق والكبريت صافيين
وكان انطباخ الزيبق بالكبريت انطباخا تاما فان كان الكبريت مع ذلك ابيض تولد الفضة وان كان احمر وفيه قوة
صباغة لطيفة غير محرقة تولد الذهب وان كانا نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل استكمال النضج وصل
اليه برد عاقد تولد الخارصيني وكانه ذهب فج ... النضج ومعناه ولو كان الزيبق نقيا والكبريت رديا

وكان في الكبريت قوة احراقية تولد النحاس وان كان الكبريت غير جيد المخالطة مع الزيبق وكان هذا خلالا ساقا
فيما بين تولد الرصاص الاسود وان كان الزيبق والكبريت كلاهما رديين فان قوة التركيب ولا التيام وكان الزيبق
متخلخلا ارضيا وكان الكبريت رديا محترقا تولد الحديد وان كانا مع رداءتهما ضعيفي التركيب تولد الاسرب و
هو الرصاص الاسود واستدلوا على صحة هذه الدعاوي بانا شاهدنا ان الزيبق ينعقد بالكبريت انعقادا محسوسا
يحصل الطرو والطبخ بسبب هذا من الاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية واليه اشار بقوله ويختلف
باختلافهما في مزاج معدلا لذلك اي يختلف الاجساد السبعة باختلاط الكبريت والزيبق اختلاطا يفيد مزاجا
معدا لصور فلزية مخصوصة ثم قال وانت خبير بضعف ما ذكروه من وجوه احدها ان هذه القسمة غير حاصرة على
ما لا يخفى فانه يجوز ان يكون الزيبق والكبريت صافيين ويكون الكبريت اسود ويعقد البرد قبل تمام النضج ويكون
بانخار صيني ولا هو من النوع من المذكورات ويجوز ان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت
محرقا الى غير ذلك وثانيها ان يكون الاجساد السبعة على الوجه المذكور غير يقيني وما ذكروه من انعقاد الزيبق بالكبريت
انعقادات محسوسة لا يفيد القطع بان الاحوال الطبيعية ايضا كذلك اللهم الا بالحدس والتجربة فلا يحتج به على المخالف
وثالثها انه لا يلزم مما استدلوا به لم هذه الاجساد متولدة من اختلاط الزيبق والكبريت على وجوه مختلفة ولا دليل
فيه على انها لا يحصل بوجه اخر كيف والمهوسون بالكيميا يقولون يمكن تحصيل الاجساد بالادوية التي ما يفيد الصورة بالكيميا
الذهبية والفضية يحصلونهما من غير اختلاط الزيبق والكبريت والمهوس من المولع من الهوس وهو طرف من
الجنون والكيميا عبارة عن سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها وافادة بعضها خواص بعض
ليتوصل الى ايجاد الذهب والفضة من غير الامر لاجساد واكثر حالة ذلك الى العلم المختار كالقوم هينا
القسم القسم الثاني من المعادن غير المنطرقة وعدم انطراقها اما لغاية رطوبتها كالزيبق واما لكونها ضعيف
التركيب سواء يتحلل بالرطوبات وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالملح والنوشادر فان مائيته اكثر من ارضيته ولذلك
ينعقد بالكلس جوهر ماء خالطه دخان حار لطيف حد اكثر النارية وانعقد باليبس وكالزاجات فانها مركبة من
ملحية وكبريتية وحجارة فيها قوة بعض الاجساد الذائبة او لا يتحلل بالرطوبة وهو الذي يكون دهني الرطوبة كالكبريت
والزرنيخ واما لغاية يبوستها كالياقوت وكثير من الاحجار والطلق فظهر مما ذكرنا ان المعدنيات اما ان لا تذوب
ولا تنطرق كالطلق واما ان تذوب وتنطرق كالاجساد السبعة واما ان تذوب ولا تنطرق كالزجاج واما عكسه
ولم يوجد الفصل الفصل الثالث من القسم الرابع في بيان المركبات التي لها نفس وبيان القسم
الباقي من المواليد الثلاثة اعني النبات والحيوان وفيه مقدمة في بيان تعريف النفس ولذلك اقسام كل قسم
ثان هو في نفس من النفوس الثلث اعني النباتية والحيوانية والانسانية وعرف النفس النباتية بانها كمال اول
لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال ما يتم به النوع اما في ذاته كصورة السرير فانها كمال للخشب
السريري لانه السرير لاجلها واما في صفاته كالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لانه لا يتم لها وهو جنس للاشياء غير
النفس النباتية من صفات للانواع والنفس الحيوانية والانسانية اذ كل نفس من النفوس له اعتبارات
ثلثة الاول حلولها في المادة او تعلقها به ويسمى بهذا الاعتبار صورة والثاني كونها مبدأ للافعال ويسمى بهذا

انعقادات

بالكيميا

لا باعتبار قوة والثالث كونها بحيث يحصل به الجنس ويتقوم به النوع ويسمى بهذا الاعتبار كمالا وهو ينقسم
الى كمال اول وهو ما يتم به النوع في ذاته او يقال هو المنوع اي ما يصير به النوع نوعا بالفعل ويتوقف عليه
[illegible] والى كمال ثان وهو ما يتبع النوع من عوارضه ويتوقف على الذات فقوله اول يخرج الكمال الثاني من لوازم
النوع كالعلم والقدرة ولا يراد [illegible] فان النفس لا يطلق على القدرة ولم كانت القدرة قد يطلق على بعض النفس
كما عرفت في بحث القوة [illegible] لم يعلم ان الكمال الاول والثاني يطلقان على معنيين آخرين في غير هذا الموضع وكل
كمال يترتب عليه كمال آخر يقال له الكمال الاول وان لم يكن اولا على الاطلاق كالحركة فانها عرفت بالكمال الاول
وما يترتب عليه يقال له الكمال الثاني كالحصول في المقصد فقوله لجسم يخرج كمال المجردات والمراد به الجسم اي
الجسم لا بشرط شيء وهو الطبيعي الجنسي لا المادة وهو المجرد عن الفصل وبشرط لا شيء وقوله طبيعي لم يرد به ما يقابل
الصناعي فيخرج به كمال الجسم الصناعي كالسرير والكرسي وهذا [illegible] به ما يقابل الجسم التعليمي فيخرج به كمالاته وهو
مجرور على انه وصف للجسم وقال ابو البركات في المعتبر انه مرفوع على انه وصف للكمال فعلى هذا النفس كمال اول طبيعي
لجسم آلي فيخرج به الكمالات الصناعية او الكمالات [illegible] يكون صناعية تحصل بفعل الانسان كالتشكيلات التي
للسرير [illegible] وقد يكون طبيعية غير كائنة [illegible] كالالوان [illegible] والقوى ولا الاعضاء وقوله آلي يجوز رفعه على انه
صفة للكمال اي كمال اول ذو آلة ويجوز جره على انه صفة للجسم اي جسم مشتمل على آلات وهذا الظاهر والمراد بالآلة
القوى المختلفة كالغاذية والنامية والمولدة ولا الاعضاء المختلفة فان الاول آلة للنفس بالذات والثانية آلة لها بواسطة
القوى وعلى التقديرين يخرج به صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقوله من حيث
يغتذي وينمو يعني ان النفس النباتية ليس كمالا للجسم مطلقا بل من [illegible] ويخرج به كل كمال لا يكون من [illegible]
الجنس كالنفس الحيوانية ولا انسانية وعرف النفس الحيوانية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يحس ويتحرك بالارادة
والنفس الانسانية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأي هذا وان ابن سينا يعرف
النفس الارضية مطلقا اي يعرف [illegible] واحد [illegible] عن الاخرى قلنا النفس كمال اول
لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأي [illegible] في التعريف
توجب التردد في اقسام المعرف ولم يشا تعريفها على وجه يعم قوى الفلك اي القدر المشترك بينها قلنا النفس
كمال اول لجسم طبيعي آلي اذ هو تمام القدر المشترك بينها ولا يدخل فيها النفس السماوية لانها ليست آلية على المشهور
وعلى خلاف المشهور قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة اي يصدر عنه افاعيل الحياة بالجملة
فان كلام [illegible] يصدر عنها ما يصدر [illegible] الحياة التي هي التغذية والتنمية والادراك والحركة [illegible] البغية
والنطق في الجملة [illegible] وليس الحيوان [illegible] في التغذية ولا في التنمية ولا في الادراك والحركة وبهذا القيد يخرج النفوس
السماوية عند من يقول [illegible] الكواكب [illegible] الادراك والحركة [illegible] النفس المدبرة للفلك
الكلي لانها وان كانت كمالا لجسم طبيعي آلي لكن لا يصدر عنه افاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنه ما يصدر من افاعيل
الحياة [illegible] الحركة [illegible] فلا يحتاج الى هذا القيد لاخراج النفس
السماوية [illegible] كما عرفت [illegible] افاعيل الحياة ما يختص بالحيوان يخرج النفس النباتية

لا التغذية والتنمية لا يختص به وان لم يرد به ما يصدر عنه وان صدر عن غيره فيدخل الصور العنصرية والمعدنية
قلنا يريد الثاني ويخرج الصور العنصرية والمعدنية بقوله آلي [illegible] شبهات على امور تتعلق
بتعريف النفس الاول انا شاهدنا اجساما كالانسان وسائر الحيوانات والنباتات يصدر عنها آثار لا على نسق واحد
مثل النطق والحس والحركة والتغذي والنمو وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها فيها ما يخالفها في ذلك ولا للمادة لانه
يختلف المعلول عن العلة فاذن قد يوجد في تلك الاجسام مبادئ غير جسميتها وليست هي باجسام ولا عادة الهية فاذن هي
قوى في الاجسام والحكماء يسمون كل قوة يصدر عنها افعال لا على نسق واحد نفسا ثم ان النفس لها اسام متعددة بحسب
اعتبارات مختلفة فباعتبار انها مبدأ للآثار اي تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال عن المحسوسات و
المعقولات تسمى قوة وباعتبار مقايستها الى المادة التي تحلها تسمى صورة وباعتبار مقايستها الى طبيعة الجنس التي كانت
مبهمة وبانضمام الفصل بها واذا انضاف اليها تحصلت وكمل به النوع تسمى كمالا وتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها
بالقوة اما اولا فلان الكمال اعم من حيث ان القوة هي المنطبعة في المادة والحالة في الهيولى والنفس الانسانية ليست
كذلك لتجردها في ذاتها اذ ليست صورة للبدن الا انه لما مالت لانها متعلقة بالبدن ويتقوم به امكانها قبل وجودها و
لكنها كمال له كما ان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان الكمال اعم لانه مقيس الى النوع وهو اقرب
من طبيعة الجنس والصورة مقيسة الى المادة وهي ابعد منها واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مضمونة في الدلالة على النوع
من غير عكس وكذا تعريفها بالكمال اولى من تعريفها بالقوة اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك
وهي فعلية وليس اعتبار احدهما في التعريف اولى من الآخر فيجب اعتبارهما في تعريفها واسم القوة لا يتناولهما
معنى واحد بل بالاشتراك اللفظي وذلك يجب تجنبه في التعريفات لا يقال الكمال للاول ايضا لفظ مشترك لانه يطلق
على المعنى المذكور وهو المنوع وعلى الكمال الذي يترتب عليه كمال آخر كما في تعريف الحركة لانا نقول ليس ذكره بالاشتراك
اللفظي بل المعنوي واما ثانيا فلان القوة اسم للنفس من حيث انها مبدأ الآثار ولو عرفها بها والكمال اسم لها من
حيث انها مكملة للنوع فعرفها من حيث ما يعرف الشيء من حيث ما به اولى مما تعرفه من بعض جهاته لا سيما
لتقسيم النفس في الانواع كالانسان قد تبرأ عن البدن فيعدم تعلقها الا به ولها اسم النفس من حيث ذاته
جوهر بل اسمه من جهة الجنس العقل ويتناول اسم النفس له من حيث له علاقة مع البدن وكان له هذا التعلق
ويجوز ان يكون للشيء في ذاته جوهرا اسم يخصه وله اسم من جهة ما هو مضاف الى غيره ومتى لم يؤخذ له تعريفه من
جهة ما هو مضاف الى غيره ولا بد ان يؤخذ المضاف الذي يعرف به وان لم يؤخذ من حيث الذات كما يوجد البناء
في تعريف الباني وان لم يوجد في تعريفه من حيث هو البناء وبعده لا اضافة وان لم يكن واسمه من جهة ذاته
جوهر لكنها ذاتية له بحسب الاضافة واسم النفس العالم لا التعريف الذي ذكروه للنفس على الاطلاق ولا يتناول
النفوس الفلكية لان من ذهب الى ان افعالها ليست بتوسط الآلات اخرجها عن تعريف النفس فقيد الآلي ومن
ذهب الى ان افعالها بتوسط الآلات والبدن يرده خارج المركز كالآلات لها اخرجها عن تعريف النفس بقوله
ذي حياة بالقوة لا يصدر افعال الحياة عنها دائما وزعم الحكماء انه لا يمكن تعريف النفس بشيء يندرج فيه النفوس
الارضية والفلكية الا بالتوسع بافعالها لا يصدر عنه غير ما كان كل قوة كالعقل والطبع نفسا فيعرض انه يصدر عن

كل واحد منها اثرما وان تغير ما فعلها ما يصدر عنه لا تعلق بالقصد يخرج عنه النفس النباتية وان تغير ما فعلها
يصدر عنه لا فعلها بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية كما ان فعلها فالنفس لا تكون مقولة على جميع النفوس الا بحسب
الاشتراك اللفظي وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم امكان جمعها في التعريفات المذكورة عدم جمعها في تعريف ما كيف
وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدءا لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة
فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس الارضية والفلكية لان مبدأ الافاعيل الموصوفة بحسب المجموع
اما ان يكون مبدءا لافاعيل لا تكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدءا لافاعيل على وتيرة واحدة
لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس الفلكية والمراد بعدم [illegible] امكان ان عدم العلم وقد لا يعلم [illegible]
حتى لا يرد عليه النظر المذكور القسم الاول لما فرغ من تعريف النفس شرع في تعدد قواها واثباتها القسم الاول
معقود لتعدد قوى النفس النباتية وتسمى طبيعية وهي التي تشترك فيها النبات والحيوان ولاشتراكهما فيها
عرفها اما ان يكون تحصيله وتحصيل [illegible] او النوع لانها اما ان تكون فعلها لاجل الشخص او لاجل
النوع فاما التي فعلها لاجل الشخص فاما ان يكون فعلها ابقاء الشخص وهي الغاذية وعرفوها بانها التي تشبه الغذاء
بالمغتذي بدلا لما يتحلل عنه اي تحيل جسما الى مشابهة الجسم الذي هي فيه لتخلف بدل ما يتحلل عنه فلها افعال
ثلثة [illegible] على عدم الغذاء او التشبيه في القوام واللون [illegible] كما في البرص والبهق [illegible]
ونقص [illegible] المغتذي [illegible] لا ستسقاء اللحمي [illegible] الى ان [illegible]
لا يسمى [illegible] المغتذي [illegible] الغذاء والعاقل القوة والعادة [illegible] بدل ما يتحلل
هذه القوة [illegible] فعلها وتناهيها اما انيته فلان الموت ضروري الوقوع كما ذكره الفارابي من ان
الرطوبة الغريزية [illegible] الوقوف وهو بعد خمس وثلثين سنة او بعد [illegible] لا يقاوم [illegible]
الحرارة اي الحارجة الحرارة الغريزية في التحليل وكذا [illegible] الحركات الداخلية والحركات النفسانية والبدنية
واذا حدث [illegible] الوقوف [illegible] لا يقاوم [illegible] الى ان تحلل بالكلية واذا تحلل الرطوبة الغريزية
بالكلية تحلل الرطوبة الغريزية بواسطة [illegible] الحرارة الغريزية [illegible] الموت واما [illegible]
القوة الغاذية قوة جسمانية وكل قوة جسمانية متناهية [illegible] القوة الغاذية متناهية [illegible]
واما ان يكون فعلها تحصيل كمال الشخص وهي النامية وعرفوها بانها القوة التي تدخل الغذاء بين الاجزاء
فتضم [illegible] لاقطار [illegible] طبيعية الى غاية ما [illegible] تدخل الغذاء بين الاجزاء [illegible]
[illegible] الفرق بين القوة [illegible] لا جزاء الزائدة من الغذاء [illegible] جوهر الاعضاء [illegible]
[illegible] جواهرها واما في السمن فانها لا تنفذ في جوهر الاعضاء بل كانها تلصق بها [illegible] اقطار
[illegible] في الطول والعرض والعمق جميعا [illegible] الاعضاء عند ان [illegible] الشيخ [illegible]
في طوله وعرضه [illegible] ولو كان بالعكس [illegible] وهذه القوة [illegible] وقوله [illegible] طبيعية
احترازا عن الزيادات [illegible] الطبيعية [illegible] وسائر [illegible] الى [illegible] الكمال [illegible]
لكل نوع احترازا عن السمن [illegible] لا يبلغ الى تمام النشو [illegible] القوة [illegible]

[illegible]

من غاية الغويص لان الغاذية لا تعاوده لا حتى انه لا تعد [illegible] الغاذية تعمل [illegible]
دهب بعضهم الى ان النامية بعينها هي الغاذية ولا استبعاد في ان تكون قوة واحدة الامر قوتها [illegible]
للاصل والزيادة معا وبعد ذلك يضعف فلا تؤثر الزيادة بل تورد للاصل واعرف هذا فاعلم ان النامية اذا
بلغ الجسم تمام نشوه تقف وسبب ذلك فيها ان الحيوان لما كان مخلوقة من الدم والمني فكون في اول الامر رطبة
لا تزال تجف يسيرا يسيرا بالحرارة الخارجية والحركات الداخلية والنفسانية والبدنية ولما كان الجفاف [illegible]
[illegible] الاعضاء وذلك لا يكون لما [illegible] الغذاء في [illegible] المستعدة وذلك [illegible] لا تكلف [illegible]
الاعضار الشديدة [illegible] واصلب [illegible] ولم يظهر اثرها [illegible] القوة [illegible]
ام [illegible] واما التي فعلها لاجل النوع فاثنتان ايضا احدهما المولدة وهي القوة التي تفصل جزءا
من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من شانها اي من اصل المغتذي لتكون مبدء الشخص اخر من نوعه [illegible]
المصورة وهي القوة التي تفيد المني بعدما [illegible] الرحم الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه
المني وهذه القوة تختص بالرحم [illegible] المذكورة في الشفاء والمذكور في كليات القانون ان المولدة نوعان نوع تولد المني
في الذكر والانثى ويسمى هذه القوة [illegible] ونوع تفصل القوى التي في المني الى الكيفيات المزاجية لان اجزاء [illegible]
في المزاج [illegible] مزاجا خاصا [illegible] مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا ويسمى هذه القوة مفصلة
[illegible] القوى الطبيعية [illegible] الحافظة [illegible]
[illegible] القوة [illegible] في الغذاء [illegible] اخرى [illegible]
ما كان [illegible] اربع قوى الاولى الجاذبة وهي قوة تجذب المحتاج اليه من
الغذاء [illegible] حركة الغذاء من الفم الى المعدة [illegible] طبيعيا [illegible]
او قسرية [illegible] الحركة [illegible] الغذاء [illegible] لان المسكين [illegible] الطعام و
[illegible] الغذاء الى المعدة [illegible] الغذاء [illegible]
[illegible] الحيوان الطعام [illegible] المعدة وهو باطل لانه
[illegible] حركة الغذاء من الفم الى المعدة [illegible] الحيوان [illegible] المعدة [illegible]
[illegible] الطعام من الفم والحيوان [illegible] حركته بل قد [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] وذلك الجاذب هو القوة الجاذبة في المعدة [illegible] الطعام اليها
[illegible] على هذا الوجه [illegible] حركة الغذاء [illegible] المغتذي من الحركة الارادية
[illegible] الحركة الارادية [illegible] الحركة [illegible] بالغذاء [illegible]
بالمغتذي [illegible] الطعام اليها واللازم باطل لان الانسان متى اغتذى غذاء [illegible]
ثم تناول بعده حلوا [illegible] الحلو [illegible] المعدة الى [illegible]
الانسان [illegible] ان [illegible] حتى [illegible] الحسارة
[illegible] الحيوان [illegible] المعدة [illegible] واللازم باطل

المعدة و م

لانا نجد الحيوان يعصر مريه ويتصعد معدته حتى يلاقي فمه عند القيء وقد ذكرنا انه سوء مزاج معدته الى حدث
الغذاء بسبب هذه الوجوه الثلثة ان في المعدة قوة جاذبة الرابع انه لولا القوة الجاذبة لما حدث الرحم لما احتاج الى
داخل واللازم بطلان الرحم بعد العلوق اي اذا كان حرمه الولد بانقطاع الحيض عنها وكان حاله عن الغذاء
اشد سوء الى المني حتى لم الواطئ محرم واما المجامع بان الرحم يجذب احليل الى داخل مثل حدث المحجمة الدم
لذلك سمي قوم من الحكماء الرحم حيوانا مشتاقا الى المني بسبب هذا الوجه ان في الرحم قوة جاذبة الخامس لم الدم اذا تكون
في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلث التي هي الصفراء والسوداء والبلغم ثم ان كل واحد من هذه الاربعة ينجذب عن الباقي
ويتصل الى عضو معين ولولا ان في كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الخلط لاستحال انصبابه الى ذلك
العضو اذ ليس له حركة طبيعية اليه ولا ارادية ولا سبب دافع اليه من خارج فبسبب هذا الوجه ثبت حصول الاعضاء
قوة جاذبة   الثانية   القوة الماسكة من القوى الخادمة للغاذية الباقية وهي قوة تمسك الغذاء الصائر جزءا
بالفعل وحاصل ما ذكره ابن سينا في الكتاب انها قوة تحيل ما جذبته الجاذبة وتمسكه الماسكة الى قوام فيهما تفعل القوة
المغيرة فيه والى مزاج صالح لاستحالته الى الغذائية بالفعل والهضم عبارة عن استحالات متوسطة وانه ثمن تمام فعل
الجاذبة وحصول فعل الغاذية وذلك انه اذا جذبت القوة الجاذبة للعضو ما شاء من الدم وامسكته الماسكة ذلك العضو
[illegible] فللدم صورة دموية واذا صار شبيها بذلك العضو فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدث فيه صورة ذلك
العضو فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية فيبقى الكون والفساد استحالات فلابد استعداد
المادة للصورة الدموية في النقصان وما جدا استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاستعداد لذلك
يضعف والاستعداد لهذا يقوى الى ان يحصل حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويحدث فيها الثانية وهي الصورة
العضوية فالقاسرة الصورة الدموية والجاذبة حالتان احديهما سلبية اعني زوال استعدادها وثانيها حصول الصورة
العضوية واستعدادا دعا للصورة الدموية وهي فعل القوة الهاضمة ولا فرق الا ان التي حصول الصورة العضوية
وهي فعل الغاذية وبهذا يظهر الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية له على ما ذهب اليه الشيخ وتبعه
جالينوس وسائر الاطباء الى ان القوة الهاضمة هي الغاذية لا غير واستدل الامام الرازي على ذلك بوجهين الاول انه
القوة الهاضمة محركة للغذاء الى الصورة الغذائية الى العضوية وكل ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل اليه لان ما حرك الى
شيء كان الموجه اليه غاية المحرك والمحرك يكون غايته لم المقصود الاصلي هو تحصيل ذلك الشيء والموصل للغذاء الى الصورة
العضوية هي الغاذية فهي لم الهاضمة هي الغاذية نفسها وقد اعترف ابن سينا في الفصل الثامن من المقالة الرابعة
الاولى من طبيعيات الشفاء عند شروعه في الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكونا بان المحرك يجب ان يكون هو
حيث حال ما حال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة فلان ان يكون هذه العلة
غير المسقر الاول هذا كلامه ولما كان المزيل للدم عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون المحصل الى الصورة
العضوية هو تلك القوة بعينها فاذن الهاضمة هي الغاذية لا غير الثاني هذا الوجه انا رأينا لو ثبت ان المحرك الى
مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه الثاني لم المراد بالقوة هنا هي القوة لا الفاعلية الا المغير هو الذي له
لاشك ان الهاضمة بطبعها وبقيها استعداد المادة لصورة استعداد لقبول الصورة العضوية لا ذكرنا استعداد

في الهضم اولى من التعبير بالجذب لان سبب الهاضمة المحيلة القوة الهاضمة بان تنسب الى القوة والضعف وليس تعبير تلك المراتب
مراتب وذلك لا يستعدادا ومن جملتها ما يعد لفيضان الصورة العضوية عن واهب الصور ثم فعل الغاذية ثم فلا فرق
اذن بين الهاضمة والغاذية ولقد ذكرها الشيخ القوة الجاذبة في شيء من كتبه سوى هذه ولا دفع الحوادث وقال
في الرابع الهاضمة للمعدة قوة ما يجذب ما يلائم وللكلى قوة اخرى تمسك ما هضمته الهاضمة وقوة اخرى تدفع عنها الفضول وقوة
في العروق من قوة الذهن كانها المعدة التي تسميها صاحب المعدة الى تلك القوى الثلث هذا كلامه وقد جعل المعدة محل وهم
والقوى الثلث خادمة لها ولم يتعين غيرها وقال ابو سهل المسيحي في كتاب المئة والقوى ولواحقها القوة الطبيعية
ثلث غاذية ونامية ومولدة والغاذية من نوع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ولا صرح فيه انه ليس غيرها
قوة خامسة لهذا الباب واذا عرفت هذا فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يصير بالمعدي وفعلها
فيما عداه ولان يصير جوهرا لهذا المعدي بالفعل وبالجملة صالح لان يكون بعلها فيه اما لا اعداده للدفع واما يصلح فان كان
غليظا يحصل بما فيه الرسوب وان كان رقيقا فيصل بما فيه المغلظ لتسهيل اندفاعه لان الرسوب هو الجوهر الفضول
الذي هو الوعاء فهو كاسا وغيرها حسن تلك الاجزاء المشوية فيه ولا يندفع واذا اغلظ يشربه العضو فيندفع
بالكلية وان كان لزجا فعلها فيه التقطيع حتى يسهل اندفاعه فان اللزج يلصق بجرم العضو فيصعب اندفاعه بالاولى
بلا توسط رطوبة كان حوادث الصدر فان حراراتها تحدث الواقعة عليها فيحتاج الى الماء وكان المحتاج اليها ربما كان الرواب
ويحصل كيلوسا من غيرها وكان الجار فانه ما كان سابا يسا ويحصل كيلوسا من فوران سوء حاله ايضا واما في توسط
رطوبة كان للادمي واكثر الحيوانات   ثم   للهضم اربع مراتب المرتبة الاولى في المعدة فان الغذاء اذا وصل
اليها انهضم انهضاما تاما لا لحرارة المعدة فقط بل لحرارة ما يحيط بها امام اليمين من الكبد وامام اليسار من الطحال فانه
قد يسخن الجوهرة لما فيه من البرودة ويسيل بالشرايين ولما ورده فيه وامام من قدام من الثرب السمين وامام من فوق
من القلب فاذا انهضم لم ينهضم التام صار بما انه كان حوادث الصدر وبواسطة المشروب كان اكثر الحيوانات كيلوسا
وهو جوهر سيال شبيه بماء الكشك الثخين ويبتدئ هذه المرتبة من الفم عند المضغ لان سطح الفم متصل بسطح المعدة كانها
سطح واحد وفيه فمن ان في سطح الفم من سطح المعدة قوة هاضمة واذا الاولى المضغ احالة ما وفيه ميل ذلك الرتبة
الى استفادة بالمضغ الواقع فيه حرارة غريزية ويدل على وجود هذا الهضم ان يحد الحنطة الممضوغة يفعل في انضاج
الدماميل ما لا يفعله الحنطة المطبوخة في الماء وان الغذاء الواقع على الفم يتغير بعد المضغ لونه وطعمه ورائحته المرتبة
الثانية في الكبد فان الغذاء يبعد ان صار كيلوسا اندفع كثيفه الى الامعاء والجذب لطيفه بواسطة جاذبة الكبد ودافعه
لذلك منها ومن الامعاء ايضا الى الكبد من طريق الماساريقا وذلك ان الكيلوس اذا انهضم في المعدة يجذب بعضه لطيف
منه اولا من اخر المعدة المسمى بالبواب لشوبه بالانعصام ولانطباق فم المعدة قبل انهضامه الى الماساريقا المتصل
بها وبالكبد وتندفع الباقي منه الى الامعاء وتصعد فيها الى ان تصير مع تطريق النجو الى غير فضل يجذب منها الى
الماساريقا المتصل بها وبالكبد وهي التي العروق دقاق صلاب كالمصفاة اي الراووق ومتصلة بالامعاء
والمعدة وطلب دقاقا لئلا ينفذ فيها ما لا ينفذ في مجاري الكبد ويحدث فيها السدة وصلابا لئلا ينشق بعضها
على معيد بعيد ونفوذ شيء فيها فاذا اندفع لطيف الكيلوس من المعدة والامعاء الى الماساريقا تعبر منها الى العروق

المسمى باب الكبد لكونه مدخلا للطيف الكيلوس اليها كالباب للبيت وهو عرق كبير منشعب من كل واحد من طرفيه شعب
كثيرة احد الطرفين الشعب متصل بفوهات الماساريقا والطرف الآخر متسعا باجزاء فروع الباب لانها مداخل الغذاء
في الكبد ومداخل في اجزاء الكبد ويصغر متشعبا الى ان يصير من كثرة الانشعاب ولا يتقسم كالشعر و
متصل فوهاتها الداخلة في تجاويف الكبد بفوهات العرق الطالع من حدبة الكبد المسمى بالاجوف وهو الذي ينفذ
منه شعبه الكيموس من الكبد الى الاعضاء ... ولطف الكيلوس في اجزاء الباب صار كان الكبد بكليته ملاقيا للطيف
وكان ... فيه اشد واسرع فينطبخ فيها انطباخا تاما بحيث ينخلع عنه الصورة الكيلوسية ويحصل لها الصورة الكيموسية
ويتميز الى الاخلاط الاربعة ولذلك ... ما كان من اجزائه لطيفا ... حارا ... ويسير ... والصفراء
للطافته ... كالرغوة ... والصفراء ... لانه عرض له ... الى الحريف هو الحار ...
والمعتدل منه هو الجسم اللطيف وما كان من اجزائه كثيفا ... ارضيا ... برودة ويبس اما بالطبع او لشوه احتراقه
طبخ الرماد به ورسب في اجزاء الغذاء كالعكر دهن السوداء وهي ... ما يجلب منها الى فم المعدة ...
النفس على الجوع حامضة وطعم السوداء الطبيعية بين حلاوة وحموضة وعفوصة لانها عكر الدم وفيها ...
كانت معتدلة من اجزائه ... نضيجة هو الدم وهو حلو وما كان منها غليظا ... هو البلغم وفيه حلاوة لانه دم غير
نضيج وكلما كان ... كان احلى لقربه من الدم وكل واحد من الاخلاط الاربعة ينقسم الى طبيعي وغير طبيعي اما
... الذي ... لان ... البدن واما ... خلط احراقه ...
الطبيعي ... كتب الطب ... من ... الاعضاء ... في العروق ... الاخلاط
اذا خرجت من الكبد ... في العروق مختلطة ... بعضها بعضا ... وما كان ... في الكبد ...
غذاء لكل عضو ... الى ... كل عضو ... الرابع ... الهضم في الاعضاء ... الاخلاط ... في
العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق الصغار ... الاعضاء ويحصل ... الاعضاء ...
حتى يشبه بها ... ولونا ... وقد ... الاول ... الذيول ... كالبرص ... الاستسقاء اللحمي
منهاي ... على ... ذكرها ... الغذاء الوارد على البدن منه
ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي ومنه ما لا يصلح لذلك وسيدفع عنه ... فلا جرم كل واحد منها ... على ذلك
ان لكل مرتبة من مراتب الهضم ... الهضم الاول ... في المعدة ... الذي يندفع من طريق ... الامعاء
الهضم الثاني الذي في الكبد ما يندفع ... بالبول ... المرارتان ويندفع السوداء الى الطحال والصفراء الى المرارة و
فضل الهضم الثالث والرابع ... في العروق ... الاعضاء ما يندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق ... الخارج
بعضها من منافذ محسوسة كالانف والصماخ وبعضها من منافذ غير محسوسة ... او من منافذ خارجة ...
... البدن ... اما المني ... الهضم ... الرابع ... يكون عند ...
في العروق ... الاعضاء ...
دل على ان ... الهضم ... الضعف الذي يحصل من استفراغ المني لا يحصل ... استفراغ ... من الدم ...
لان ذلك لا ... الضعف ... الاعضاء ... بخلاف سائر الاخلاط فانه لا يورث الضعف ...

الاعياد

انهم قالوا لفظ الغذاء يطلق بالاشتراك اللفظي على امور اربعة الاول ما هو ... ما يحصل من الشيء بالاستحالة الى ...
الثاني ما صار شبيها بالمغتذي ... الثالث ما هو غذاء بالقوة القريبة وهو ما وقع عليه ... ولم
يصل الى ... والرابع ما هو غذاء بالقوة البعيدة ... عندهم ان الحيوانات لا تغتذي
بالاجسام البسيطة لان الغذاء ... شبيها بالمغتذي الذي هو المركب والبسيط ... شبيها بالمركب ولا ...
... الكبرى ... الامام الرازي ... الباب ...
... الثالثة ... القوة الثالثة من القوى الخادمة للغاذية
... ما ... حتى ... فعلها ولا ...
... الامام الرازي على ... القوة ... الغذاء ... ما ...
من جميع الجوانب ... الغذاء ... الغذاء ...
... ولم ... الهضم ...
... موجود ...
... الزرع وهو الولد ... من جميع الجوانب
... الرحم ... من جميع الجوانب ...
... الرحم ...
... الرحم ... الاعضاء ...
... الرحم ... المني ... الرحم ...
... الرابعة القوة الدافعة من القوى الخادمة للغاذية الدافعة
... الغذاء ... المعدة ...
... الامعاء ... المعدة ...
... الامعاء ... الامعاء ...
... القوة الدافعة ...
... الاعضاء
... الاعضاء ...
... الاخلاط ...
... الاخلاط ...
... الاعضاء ...
... الواحد ...
... القوة ...
... الامام الرازي

علي

والذي يمكن ان يقال في اثبات تعدد هذه القوى انا نرى العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قويا في الباقي ولولا تغاير هذه
القوى لاستحال ذلك فان قيل هذا ضعف لجواز ان تكون قوة العضو قوية وضعيفة في اخرى لا لتغاير القوى بل لقوة الى قوة و
ضعف الى قوة اخرى هذا كله فيما ذكروه في تعدد القوى المخدومة وقد عرفت ما قيل في اتحاد القوة الغاذية والنامية و
اما القوة المصورة ففي ثبوتها نظر لانا نعلم بضرورة ان اشكال الاعضاء وخلقتها ومقادير هذا واوضاعها وهذا الترصيف
المحكم والترتيب العجيب الذي تحيرت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدورها من شيء عديم العلم والادراك
وعند ذلك نقول الفاعل لبدن الحيوان لا يجوز ان تكون النفس لا سيما المتعلق به او قوة من قواها اما القوة فلما ذكرنا
انفا من عدم شعورها واما النفس فلوجوه الاول ان حدوثها عقيب شروط تكون البدن فتكون متاخرة عنه فكيف يؤثر
فيه الثاني ان النفس لا سيما عند كمال علومها لا تعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد مارسة
التشريح فكيف يمكن ان يقال انها فاعلة في ابتداء تكونها بعد لا تعمر واذا لم يمكن فاعلة بها في ابتداء تكونها امتنع لم يراعي
منافعها الثالث انها عند استكمال قوتها لا تمكن من تغيير صفة من صفات البدن ففي ابتداء حدوثها عند غاية الضعف
كيف تقدر على تغيير هذه الصفات البديعة في البدن فالفاعل لبدن عالم مدبر خارج عن البدن وذهب بعض الحكماء الى
انه رب النوع وقد مر تفسيره في بحث المثل الافلاطونية والموجود في الابدان الهيولى لا يحدث ودفع وتصرفا لحيوان في
الاعضاء بالفاعل المختار لا بد وجه عن كتاب من هذه التكليفات فراق وليا سلطانا وطبعا حسينا استوى واله
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو اللطيف الخبير لا يطلع على كتاب في هذه مواضع كقوله تعالى وهو الذي يصوركم في الارحام كيف
يشاء اللهم صب علينا من دنيك النور وسر علينا التسعير ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك
انت الوهاب حيوان حيث بحث القوى الطبيعية بالنسبة على قاسم احد يقال ان الحكماء عموم الكيفيات
الاربع وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة القوى الاربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الحرارة فحركة
مشتركة للقوى الاربع لان الهاضمة اشد احتياجا اليها لانها معينة على الحركة وفعل الهاضمة حركات احد بعامل لان
في التقطيع والتفريق والجمع ولا جزئين في الكيف وفي التغير ولا حالة وافعال باقي القوى حركة واحدة ثم الجاذبة بل ان
الحرارة لا تعين في الجذب لان الجذب انما يتم بفعل القوة الجاذبة كما في المقناطيس الذي يجذب الحديد بلا
حرارة بل بخاصية القوة واما اضطرار الكلا كما يحدث الماء في الزراقات واما الحرارة كما في جذب السراج الدهن
وان كان القسم الثالث هذا المحصور حول الاضطرار الكلاء وتعلم من هذا انه متى كان مع الجاذبة معاونة من الحرارة
كانت تحدث اقوى لاحتياج سببه ثم الدافعة احتياجا الى التحريك والى قليل تكثيف تعين العصر واحتياجها الى
الحرارة ثم الماسكة احتياجا الى تحريك اللطيف المورث الى تقبض العذاء وهذا في هذه سرعة وهذه سكينة اكثر من
هذه الدرجة واما البرودة فانها تخدم بعض القوى لاجلها وذلك انما تعرض لانها تنوب عن الفعل الذي للحرارة وهو السكون
مضاد للافعال جميع القوى لان افعال الحركات اما الجذب والدفع فلظهور كونهما حركتين وسرعة واما الهضم فلانه يتم
بتفريق اجزاء ما غلظ وجمع ما رق ونحو من الحركة لا تشتد واما الامساك فلانه انما يتم بتحريك الليف المورث الى جهة
منعه من الانسياب لانها تخدم الماسكة بان تعينها على تجسير الليف على هيئة الانسياب الصالح للامساك وتخدم
الدافعة بوجه الاول تمنع تحليلها الريح المعينة للدفع والثاني تعاون بها في تغليظ الريح المعينة في الدفع لانها كلالات

اعلم

(marginal notes: تصيير ؛ لطو ؛ لا)

اعلم كانه اقوى على الدفع الثاني يجمعها الليف العاصر ويكثرها لتكون على الهيئة الصالحة للدفع واما اليبوسة
فتخدم بلا معونة الماسكة اي الجاذبة والدافعة لان اليبس يعقد زيادة يمكن للزوج ولانه من الاعتماد الذي
لا بد منه في الحركة اذ لو كان في جوهر الروح اذ لا آلة اسرع حاجة بسبب الرطوبة لضعف عن الحركة وعدم الماسكة
ايضا لانه تفيد هذا العصر وجودة اسبابها على المسوك واما الهاضمة فلا احتياج لها الى اليبوسة بل حاجتها
الى الرطوبة امس لتعينها على فعلها من الطبخ ولا حالة لها لم احتياج والماسكة الى اشد ثم الجاذبة ثم الدافعة
فظهر مما ذكر ان الحرارة يخدم جميع القوى بالذات وان البرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان الرطوبة لا تخدم
الا الهاضمة الثانية وذهب بعض الحكماء الى ان هذه القوى الاربع مضافة في الات القوى وذلك لان في
المعدة قوة تحدث غذاء البدن كله من خارج الى جوفها لعدة وقوة تمسك هناك وقوة تغيره الى ما يكون
صالحا لان يصير دما وهي القوة الهاضمة وقوة تدفع ذلك الى الكبد وايضا فيها قوة جاذبة تجذب ما يغتذي به
المعدة نفسها خاصة وقوة تمسك ذلك فيها وقوة تغيره الى جوهر المعدة وقوة دافعة للفضلات منها وكذلك
الحال في الكبد وسائر الات الغذاء فهو مكون اصلاح جوهر الغذاء للبدن ثم اصلاحه لجوهر العضو المخصوص
كالمعدة وغيره من الات الغذاء وكذلك الحال في الامساك والجذب والدفع العصر عدم الم الجمع عن العصر
السابقة على الجمع عن العصر الحيوانية والجمع هي العصر الحيوانية على الجمع عن العصر لانها به تقيام
لا دون الى الاعلى ولا فرع من ابحاث العصر السابقة شرع في ابحاث العصر الحيوانية وقواها المختصة بها
في الباب سمي هو ثلث قسام وهي اما مدركة او محركة لان فصل الحيوان عن النبات هو الحساس المتحرك بالارادة
والمدرك اما ظاهرة وهي المشاعر الخمس الظاهرة من السمع والبصر والشم والذوق واللمس واما باطنة وستجيء
ذكرها فلنرتب هذا القسم على ثلثة انواع النوع الاول في بيان القوى المدركة الظاهرة التي هي المشاعر الخمس والاول
بالقياس الى الحس هو ان المشهور ذكر لانه في معنى الحاسة كان فهذه الحواس الخمس الشعور الاول البصر وهو قوة
مرتبة في العصبة المجوفة مدركة للمبصرات والمشهور من الحكماء ان الابصار يكون على ثلثة مذاهب احدها ان الابصار
انما يحصل من انعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية وانطباعها في جزء منها و
ذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي وثانيها انه انما يحصل لانه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة
مخروط راسه عند المركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم اختلف اصحاب هذا المذهب على ثلثة اوجه الاول
ان ذلك المخروط يكون مصمتا الثاني انه لا يكون مصمتا بل يخرج من العين خطوط مستقيمة على اجسام دقاق
اطرافها تجتمع عند مركز البصر وعند تلك الاجسام مفترقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر اطراف هذه الخطوط
ادركه البصر وما حصل من المبصر بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه البصر ولذلك يخفى الاجزاء التي في غاية الصغر
والمسام التي في غاية الدقة التي تكون في غاية الدقة التي تكون في سطوح المبصرات الثالث انه يخرج من العين
جسم كانه خط واحد شعاعي مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من احد طرفي
الطول الى الطرف الاخر ومن احد طرفي العرض الى الطرف الاخر وبالجملة فحاله لا يبصار لا يخرج شيء من العين
من لا شيء لكن الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير ذلك كله الة في الابصار ولما كان المذهبان الاخيران

(marginal notes: جه ؛ العدا ؛ جوهر ؛ هر)

متعين على الشعاع وهو لبلها واحد الشق الى ما ترا في الثاني اذا بطلها واحد واستدل اصحاب المذهب الاول
بوجوه الاول ان المرئي اذا كان قريبا لا قريبا مفرطا يرى كما هو واذا بعد عن الرائي يرى اصغر واذا بعد في الغاية
لا يرى وهذا يدل على ان الرؤية بواسطة الانطباع لان الهواء المشف المتوسط بين الرائي والمرئي على هيئة
مخروط قاعدته متصلة بالمرئي وزاويته بالرائي يؤديه المرئي فكلما كان ذلك المخروط اقرب كان ساقا المخروط اقصر
وكلما كان ساقاه اقصر كانت زاويته اعظم فيرتسم المرئي في زاوية اعظم فلا يرى اصغر وكلما كان المرئي ابعد كان
ساقاه اطول وكلما كانا اطول كانت زاويته اصغر فيرتسم المرئي في زاوية اصغر فيرى اصغر واذا انتهى الزاوية في غاية
البعد لا يرى ولنصور لذلك مثالا فنقول ليكن دائرة اب الجد نه
وليكن نقطة ح وسطها وليكن د ه اقرب من نقطة ح وط ابعد
منها وليخرج من ح خطين الى ده على شكل مثلث يقطعان دائرة
الجد على اب ونخرج خطين اخرين من ح الى ط يقطعان
الدائرة على و ز فيكون زاوية اح ب اكبر من زاوية و ح ز التي
الذي في الصغرى اصغر من الذي في الكبرى ومعلوم ان هذا
البعد انما يتم اذا جعلنا القاعدة موضعا له توجب ان
يرى كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة وهذه صورته الثاني ان من نظر الى الشمس مدة طويلة ثم اعرض عنها فانه
يبقى صورتها في العين مدة ما وذلك يدل على ان الرؤية بواسطة الانطباع الثالث انا اذا ذكرنا قياسا للابصار
سائر الحواس لان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل انه يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لاجل ان المحسوس يأتيها
فلذلك الاحساس بالبصر يجب ان لا يكون لاجل خروج شيء عنه الى المبصر بل لاجل ان صورة المبصر تأتيه وتنطبع
فيه واجيب عن الاول بانا لا نم ان رؤية المرئي اصغر اذا كان بعيدا يدل على ان الرؤية بسبب الانطباع لجواز
ان يكون رؤيته اصغر على البعد لا للانطباع بل بسبب اخر وذلك لان القائلين بالشعاع منهم من قال ان الشعاع
مصمت يخرج على هيئة مخروط والابصار انما يكون بما عند سهم المخروط فاذا بعد لا يرى اطراف المرئي واذا لم
يرى اصغر ومنهم من قال يخرج من العين خطوط مستقيمة الى اجسام دقاق على هيئة مخروط اطرافها التي
عند مركز العين تلاقي البصر واطرافها الاخر متصلة بالمرئي فما وقع من المرئي بين الخطوط لا يرى فعلى هذا
كلما كان المرئي ابعد كان ما يقع بين الخطوط عند القاعدة اعظم فيخفى من المرئي ما بين تلك الخطوط فيرى اصغر
لذلك لا للانطباع وايضا انهم يجوزون انطباع شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي
وعن الثاني بان صورة الشمس بعد الاعراض انما يبقى في الخيال لا في الباصرة ولانا اذا غمضنا العين وجدناه في الخيال
بانه في الخيال لا في الباصرة وعن الثالث بانه قياس بلا جامع فلا يلتفت اليه واما بطلان الانطباع وان ... دل
على بطلانه بوجوه والذي عليه يعولون وبه يصولون ما ذكر في حواشي التجريد وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا
ما يساويه في المقدار فلو كان الابصار بالانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة ناظر العين منا ونحن
السواد لا صغر الذي في انسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع والجواب ان المساواة انما

يجب اذا كان المنطبع هو السكل والجسم اما اذا كان المنطبع صورة وشبحا من المرئي فلا فانه يجب ان يكون صورة
الكبير تنطبع في الصغير لانه يلزم على هذا انه لا يوجد عند الابصار من الصغير والكبير ان صورتهما في الناظر متساوية
للقاعدة انما يلزم على من قال ان المبصر هو نفس الشبح والصورة المنطبعة على ما هو المشهور واما من ذهب الى
ان المبصر هو نفس الشكل وحصول الصورة المنطبعة في الناظر شرط للابصار فلا يرد عليه ذلك ومنهم من يكون هذا
هو الحق عند القائل بالانطباع على ما جعله الامام الرازي في المحصل وبهذا الكلام لم يسقطوا ما عند القائل بالانطباع
القول استدل الامام على المذهب الثاني وهو انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط
راسه يلي العين وقاعدته يلي المرئي ولولا ذلك الا انا انما نبصر من الموضع الذي هو موقع سهم المخروط فان
الانسان اذا راى وجهه في المراة فلا يخلو اما ان يكون لاجل الانطباع او لا وذكرناه والاول باطل لان صورة الوجه لو
انطبعت في المراة لانطبعت في موضع معين فلا يختلف باختلاف مكان الرائي من الجوانب واللازم باطل وايضا
لو انه ... بالتلازم ونحو ذلك فبطل ان الشعاع الخارج من العين يتصل ...
شعاع الشمس فلا ... مع الابصار ولا عشى يبصر بالنهار دون الليل لان الشعاع الخارج من العين مع عدم شعاع
الشمس يافعر عن الكمال لغلظة سبب رطوبة العين واجيب عن الاول بانا لا نسلم مرقيا والقول بالانطباع
صحة القول بخروج الشعاع اذ كان ما يبصر ادق ودقيقها وانه لا ... من الحمراء ان يقال ان الابصار يسعود
والشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة وسائر الشرائط حاصلا حصلت هذه الاضافة ولا
من غير ان يخرج من العين جسم او ينطبع فيها صورة وعن الاخير بانا لا نم ان في العين اجساما شعاعية بعضها
لرقتها ومخالطتها مع ضوء الشمس كان الاجر او غلظها الرطوبة العين مع الليل يمنع من الابصار والخلاف في انه هل
يخرج الشعاع من العين ومما ذكر لا يتم مطلوبكم والذي يدل على بطلان هذا المذهب وجهان الاول انه لو كان
الابصار بخروج الشعاع لاختلف الرؤية عند هبوب الرياح وركودها لتشوش الجسم الشعاعي الخارج من العين
وايضا انه قالا عائر المرئي فكان يجب ان يبصر ما لا يقابله عند هبوب الرياح كما احتمل تشوش الهواء الحامل
للصوت سماع الصوت على ما مر الثاني انا نعلم بصرا ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يتوكل
على ان يحيط بنصف كرة العالم وان يخرق الهواء والافلاك ويتصل بالكواكب الثابتة بل لو صار ذلك العصفور
او غيره من الحيوان او العالم كله جسما شعاعيا لما قوي على ذلك وان لم يكن جملة فلا حل في العين ونعلم بهذا الوجه
بطلان المذهب الثالث ايضا الحكم الضروري بان الجسم الشعاعي الحاصل من عين العصفور لا يقوى على
تحريك الهواء المتوسط بينه وبين الكواكب او الهواء المحيط بنصف كرة العالم بل لو صار الرائي كله شعاعا
كالحاصل من الهواء عشرة فرامخ فصلا عما ذكرنا هذا مبني على ما ذكره جلبي كبره الحدود في
الراي القائل بان الرؤية بواسطة تكيف الشعاع من البصر الى الباصرة على هيئة المخروط وانطباعه في الرطوبة الجليدية
انا نقول بان الرؤية بواسطة خروج الشعاع المخروطي من الباصرة وحصاله المبصر واحاطته بالهواء الخارج
على ان الشعاع المخروطي الذي بين الباصرة والمبصر ينفذ في الجسم الشفاف الذي هو الهواء المتوسط بينهما على انه شفاف
ولا ينعطف على سطحه ولهذا لا يرى الجسم الذي يتوسط بينه وبين الباصرة الهواء اكبر مقدارا واعلى مما هو به وكذا في كل شفاف

شفيفة هو اجود شفيف الهواء كالافلاك وكان مراده انه يحدث فيه الشعاع ولولا فالشعاع عرض لا يجوز عليه
الانتقال وان سلمنا جوازه عليه او كان مراده بالشعاع الجسم الشعاعي يلزم خرق الافلاك والتيامها لا يقولون به و
اما الجسم الشفاف المتوسط بين الباصرة والمبصر الذي يسمع مخالف لشفيف الهواء كالماء والبلور فالشعاع بعضه
ينفذ فيهما وبعضه ينعطف على سطح ذلك الشفاف ثم ينفذ فيها الى المبصر ولهذا يرى العنبة في الماء اذا كانت قريبة من
سطح الماء كالاجاصة اذ روئيت فيها في الماء بالامتداد الشعاعي النافذ فيه مستقيما ومنعطفا فيها ولولا [illegible] الشعاع
لعودها من سطح الماء واذا كانت بعيدة من سطح الماء قريبا فيه يكون بالامتداد [illegible] فيرى بحالها في موضعها
ولهذا ايضا [illegible] والطفاوة واسمعوا ايضا على ان الشعاع المخروطي الذي راسه عند الباصرة او حين اخره
قاعدته متصل بجسم صقيل ينعكس منه الى جسم اخر وضوء ذلك الصقيل كوجه الباصرة من ذلك الصقيل بشرط ان يكون
جهة مخالفة لجهة الرائي والمضي [illegible] يلزم [illegible] زاوية من اتصال خط شعاعي ممتد من الباصرة
الى الصقيل بخط ممتد على سطح الصقيل وسمي زاوية الرؤية وزاوية من اتصال خط شعاعي ممتد من الجسم الصقيل الى الجسم
المقابل بالخط الممتد على سطح الصقيل وسمي زاوية الانعكاس [illegible] بان الزاويتين يكونان متساويتين [illegible]
انكر هذا [illegible] زاوية الانعكاس اصغر من زاوية الرؤية [illegible] موضع [illegible] ولنبين ما ذكرنا مثال اذا فرضنا مراة
خرج البصر [illegible] خطا مستقيما احاط ذلك الخط مع الخط المرتسم على سطح المراة زاوية فان كانت [illegible] زاوية
كان انعكاس الشعاع على الرائي ايضا [illegible] ولكن [illegible] سطح المراة ان لم يكن [illegible] كانت [illegible] الرائي اعلى من
قاعدة اذا ب [illegible] خرج من تلك النقطة [illegible] خط اخر خرج الى خلاف جهة
الرائي واحاط مع الخط المرتسم على المراة زاوية مثل الزاوية الاولى هكذا ولنكرر الحجة
ا و ج د سطح المراة و ب هو المرئي [illegible] الجسم [illegible] اذا عرفت هذا فاعلم ان الرؤية
الجسم [illegible] الذي على شط النهر من الشجر وغيره [illegible] القاعدة فانا اذا فرضنا [illegible]
[illegible] الشجر القائم على الشط [illegible] النقطة التي وقع عليها شعاع البصر وانعكس منها الى راس الشجر هكذا [illegible]
ان ينعكس شعاع الرؤية من نقطة [illegible] ب الى اسفل [illegible]
الشجر [illegible] يلزم ان يكون [illegible]
احاطة [illegible] مساوية [illegible]
[illegible] لزاوية الانعكاس مساوية لزاوية الرؤية [illegible] اللازم
باطل لان زاوية [illegible] اعظم من زاوية [illegible] الانعكاس [illegible] لكون الداخلة اعظم من الخارجة وزاوية [illegible] مساوية
لزاوية [illegible] لكون الرؤية مساوية لزاوية الانعكاس فيكون زاوية [illegible] اعظم من زاوية [illegible] ايضا وزاوية [illegible] اعظم
من زاوية [illegible] الاعظم من الاعظم من شيء اعظم من ذلك الشيء وقد فرضنا [illegible] مساوية [illegible] ولا يمكن ايضا ان ينعكس
الشعاع الواقع من الناظر على نقطة الى اسفل من راس الشجر ولا فلينعكس من نقطة [illegible] فيلزم ان يكون
زاوية [illegible] مساوية لزاوية [illegible] لوجوب تساوي زاويتي الرؤية والانعكاس [illegible] مساوية لزاوية [illegible]
[illegible] اعظم من زاوية [illegible] فيلزم ان يكون مساوية للعظمى والصغرى [illegible] فاذا لا يمكن ان ينعكس الشعاع الا اسفل من راس
الشجر

فلينعكس

زاوية

الشجر [illegible] اسفل من [illegible] فكل [illegible] الى [illegible] حتى يتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس معهودة لادراك
المرئيات بالشعاع المستقيم [illegible] الشعاع [illegible] اسفل الشجر اكبر [illegible] لكونه ابعد من قاعدته
الشعر السمع انه قوة السمع [illegible] في العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ وذلك ان الهواء
الذي بين القارع والمقروع او القالع والمقلوع ينضغط العنف للقرع او القلع [illegible] يتموج يصل التموج
الى الهواء الراكد في الصماخ التي فيها هواء محصور [illegible] قوة [illegible] الهواء [illegible] الصوت [illegible]
العارضة له [illegible] ذلك الهواء المتموج على تلك الجلدة [illegible] في العصبة [illegible] الجلد على الطبل [illegible]
القوة المودعة فيها الصوت [illegible] الحركة [illegible] العصبة او بطل حسها بطل السمع [illegible] في [illegible] الصوت
القائم بالهواء الواصل الى الصماخ مسموع واما الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ فهل هو مسموع ام لا الاصح انه
مسموع [illegible] جهة الصوت [illegible] على [illegible] سمع الكلمة الواحدة [illegible] لان السماع مشروط [illegible]
[illegible] يكون الشرط [illegible] الشرط الشعر الشم انه [illegible] الظاهرة قوة الشم [illegible]
قوة [illegible] في [illegible] البطن المقدم من بطون الدماغ [illegible] الذي [illegible] في ادراكها
[illegible] الهواء المتوسط بين [illegible] ذي الرائحة [illegible] ذلك الجرم [illegible] الى [illegible] ذلك الجرم [illegible]
مجاورته له [illegible] كان الهواء [illegible] ذلك الجرم [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] الواصل الى القوة الشامة [illegible] الشم
[illegible] الرائحة [illegible] بان يتحلل اجزاء من الجسم
ذي الرائحة [illegible] الهواء المتوسط [illegible] قوة الشم ولا [illegible] التحلل والحق ان الهواء المتوسط [illegible]
[illegible] من [illegible] الجسم الذي له تلك الرائحة [illegible] التحلل المذكور [illegible] الرائحة كما ذكرنا [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] ذلك الهواء [illegible]
[illegible] اجزاء [illegible] الهواء [illegible]
الشم ليس [illegible] ذي الرائحة [illegible] الهواء [illegible] اجزاء من الجسم ذي الرائحة
[illegible] الهواء المتوسط [illegible] المحسوس [illegible] الروائح من [illegible]
الروائح واللازم باطل [illegible] الروائح [illegible] الروائح
[illegible] الهواء المتوسط [illegible]
[illegible] الشم [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] الشم واللازم باطل [illegible] الشم [illegible] عليها سواء
[illegible] مطلوبكم [illegible] المعلوم [illegible] اجزاء [illegible]
الشعر الحاسة الرابعة من الحواس الخمس الظاهرة قوة الذوق وهي قوة منبثة اي منتشرة في [illegible]
في العصب [illegible] على جرم اللسان [illegible] الجرم ذي الطعم [illegible] الذوق [illegible]
على [illegible] الشرط في [illegible] الثاني [illegible] رطوبة [illegible] لها [illegible] رطوبة

الصماخ

المتوسط

الغالب لم يكن هذه الرطوبة عديمة اي لو لم تكن عديمة الطعم لم تؤد الطعوم صحيحة اذ لو لم تكن عديمة الطعم لادت الطعم
الطعم صحيحا كما يحال في المريض فانه لمرض يكتنف رطوبته اللعابية بكيفية الخلط الغالب عليه لم يدرك طعوم الاشياء
الماكولة والمشروبة على ما هو به بكيفية الخلط الغالب وهو صحيح كالمحرور الذي غلبه الصفراء فانه يجد الماء العذب والعسل
الحلو مرا واشار الى هذا الشرط بقوله العديمة الرابع مخالطة اجزاء ذي الطعم بهذه الرطوبة مخالطة [illegible] يغوص
في اللسان حتى يخالط اللسان [illegible] ولهذا تدرك الطعم كما في [illegible] والية الاشارة بقوله للمذوق واعلم انه لما كانت الرطوبة
اللعابية حين كونها مكيفة بكيفية الخلط الغالب تمنع طعوم الماكولات والمشروبات صحيحة بل تشوبها بطعم الخلط
الغالب توهم بعضهم انه لا وجود للطعم في المطعومات بل وجودها انما يحدث في الذائقة وكذلك سائر الكيفيات المحسوسة
لا وجود لها في الخارج بل انما تحدث في الحاسة وهذا الذي يعطيه الحس وجودها في الحاسة واما وجودها في الخارج فيبنى على
ان الكيفيات المحسوسة قائمة بالشيء فنافى الحلاوة في الذائقة يجب ان يكون حلوا وفاعل الحرارة يجب ان يكون حارا
وعلى هذا وهو ممنوع لان الحركة تسخن مع انها غير حارة وايضا فانه يجد التمر وطعمه [illegible] والذي غلب عليه الدم حلوا مع
انه [illegible] من غلب عليه السوداء يبصر جميع الالوان سوداء وصاحب اليرقان يبصر جميع الالوان صفراء وحركة
الهواء الراكد في الصماخ وضربه الجلد المفروش على العصب الذي فيه هواء محتقن موجب لحدوث الصوت كما في الطبل
سواء كان له وجود خارج الصماخ اولا وهو هذا انه انكار للمحسوسات واستدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب و
حاصله انه لو [illegible] لما وجد خلافه لكن وجد بالضرورة فلا يتم وحل هذا لا يحتاج الى الجواب التفصيلي المقصد
[illegible] في اخر الحواس الخمس الظاهرة وهي حاسة اللمس وهي قوة منبثة في العصب المخالط لتمام الجلد واكثر
البدن تدرك بها ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة ولما كان الحيوان مركبا من العناصر وصلاحه باعتدالها وفساده [illegible]
اعطاه الحكيم الخبير قوة سارية في بدنه يدرك بها المنافي ليحترز عنه ويهرب منه ولاجل ان الغرض الكلي من اللمس [illegible]
من منافيات المزاج بالهرب والسعي وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة اما حركة مكانية كاكثر الحيوانات
واما حركة انقباض وانبساط كالصدف اذ لولا ذلك لما عرف ان له حسا ومن حكمة الباري تعالى لم يجعل الاعضاء الا [illegible]
قوة لامسة كالكلية والكبد والطحال لانها من الفضلات الحادة فلو كان لها حس لتأذت بورودها عليها وكالرئة فانها
دائم الحركة لترويح القلب [illegible] الاعضاء [illegible] وكالعظم فانه دعامة البدن وعليه اثقاله
فلو كان ذا حس لتأذى بالحمل [illegible] حاسة لما [illegible] ولهذا كان احساسها بالالم اذا احس اشد
سبحان هذا سبحان من [illegible] وذهب بعض الناس الى ان [illegible]
بعض الحكماء الى ان قوى اللمس اربع لانه يدرك باللمس الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و
تدرك بها ايضا الصلابة واللين والملاسة والخشونة [illegible] حاكم [illegible]
بين الثقل والخفة لان الميل انما يدرك باللمس فالقوى في اللمس متعددة [illegible]
لكن لا [illegible] في البدن [illegible] واحدة [illegible] لا استبعاد في ان يكون [illegible]
الجلدية [illegible] قوة باصرة [illegible] من كلامهم [illegible] الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
واما ثانيا فلعدم امتناع صدور الكثير عن الواحد [illegible] لم يصدر عن القوة الواحدة [illegible] شرط

الطعم
الخشونة

مجاورة الحار واذا ادرك البرودة بشرط مجاورة البارد وكذا سائر الكيفيات الملموسة واما [illegible]
والبلة والجفاف تدرك باللمس وكذلك [illegible] ولا يحصل مثل ما يحصل من [illegible] لا يحصل مثل ما يحصل من لذة
الجماع فان سيلان الرطوبة [illegible] على العضو الشبيه باللحم [illegible] فكان باللمس مع انهم لم يثبتوا
لها قوى اخر [illegible] بالقوة الذائقة فانها تدرك طعوما مختلفة مع انهم لم يقولوا بتعددها [illegible]
قال الامام الرازي ويمكن ان يحتج على هذا بان التضاد الذي بين المذوقات من نوع واحد فالذائقة انما تدرك ذلك التضاد
واما التضاد الذي بين الملموسات فمتعدد اذ بين الحرارة والبرودة نوع واحد من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة
واليبوسة فلذلك احتيج الى اثبات القوى اللامسة لتدرك كل منها نوعا واحدا من المضادة ولقائل ان يقول سلمنا ان
التضاد بين المذوقات واحد لكن الذائقة كما تدرك التضاد بين الطعوم تدرك خصوصياتها [illegible] سلمنا ان
[illegible] كل منها [illegible] ادراك قوة الذوق مشروط باللمس فلا [illegible]
[illegible] الى انهما متحدان [illegible] حصل اللمس اللساني وليس كذلك [illegible] الذوق [illegible]
[illegible] اللمس [illegible] الرطوبة العذبة [illegible] من الذوق وايضا بينهما تضاد بحسب الغاية لان المقصود من
اللمس الشعور بالالام ليجتنب [illegible] جميع الجلد لان الاجتناب عن جميع المنافيات واجب في البقاء والمقصود من
الذوق [illegible] الشعور بالملائم [illegible] جميع الملائمات لا يجب في البقاء واذا كان بينهما تضاد بحسب الغاية فكيف
[illegible] المقصود من اللمس الشعور بالملائم [illegible] ومنها [illegible] النوع الاول [illegible]
[illegible] الظاهرة [illegible] الحواس الخمس [illegible] بحسب اختلاف الالات في القوة والضعف فالة البصر
النور والة السمع الهواء والة الشم البخار والة الذوق الماء والة اللمس الاعضاء [illegible] ولا شك ان النور الطف
من الهواء والهواء الطف من البخار والبخار الطف من الماء والماء الطف من الاعضاء الارضية فيكون البصر اضعف الحواس
الخمس ثم السمع اضعف [illegible] الباقية ثم الشم اضعف [illegible] ثم الذوق اضعف من اللمس فاللمس اقوى الكل ولهذا
[illegible] ثم الذوق ثم الشم ثم السمع [illegible] محسوسات مشتركة وهي التي تشترك الحواس
[illegible] كالمقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات [illegible] والقرب والبعد والمماسة ولا يحتاج
في ادراك هذه المحسوسات [illegible] الحيوان [illegible] الحواس الخمس [illegible]
[illegible] من المحسوسات [illegible] محسوسة بالعرض [illegible]
[illegible] بالذات [illegible] محسوسة بالعرض [illegible]
[illegible] والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون [illegible]
[illegible] الحركة والسكون [illegible] سفينة [illegible]
[illegible] ساكنة [illegible]
[illegible]
[illegible] العدد [illegible]
الحركة والسكون [illegible] اللمس والشم [illegible] العدد [illegible]

لتحليه

اللطف والمحبة عن الذي حصل له المحبة والسرور بذلك معاونة لا صواب بمعاونته امور ونفسه وقد يدل على بعضها بعض من
الناس كما يستدل بسوء الصوت على غلظ الجسم المصوت او الغالب كذا اجاب عنه الامام الرازي بان هذه ليست محسوسة
بالعرض اذ المحسوس بالعرض هو الذي لا يشعر به اصلا لكنه يكون مقارنا للمحسوس بالذات فيحس عند ابصاره ابا عمرو فان المحسوس
هو ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا ولا له في انفسنا خيال ورسم بوجه من الوجوه واما هذه فلا شك انها كانت
غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بشيء اخر والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج
عن ان يكون في ذاته محسوسا فان ما يطلق عليه المحسوس هو لا يحصل منه عند الحس اثر وهو المحسوس بالعرض وقد يحصل منه
اثر عند الحس وهو المحسوس بالذات فان لم يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر فهو المحسوس اولا وان توقف فهو المحسوس
الثاني   النوع   الثاني من بيان القوى المدركة الظاهرة وما يتعلق بها شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وقال
منها مدركة للصور الجزئية وهو الحس المشترك وخزانته الخيال ومدركة للمعاني الجزئية وهو الوهم وخزانته الحافظة
ومتصرفة فيها بالتركيب والتحليل وهي المتخيلة والمفكرة القوة الاولى الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم
البطن الاول من الدماغ [illegible] صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة [illegible] من ثمة
كالمراة للنفس [illegible] المحسوسات الظاهرة [illegible] على اثبات هذه القوة بوجوه الوجه
الاول لو لم يكن فينا قوة تدرك المدركات بالحواس الظاهرة لما امكننا ان نحكم على هذا الملموس او الذوق بانه هذا اللون
اللازم باطل [illegible] لان القاضي يجب ان يحضره الخصمان اي الحاكم على الشيء بشيء يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به
[illegible] من المحضرة الخصمان [illegible] الحكم باحدهما على الاخر [illegible] فكذا الانسان [illegible]
المحسوسات [illegible] الحكم باحدهما على الاخر [illegible] الحكم باحدى المحسوسات على الاخر
وهذا [illegible] على احد المحسوسات بالاخر [illegible] بان [illegible]
القوة [illegible] لا تدرك المحسوسات بل المدرك [illegible] هذا الحكم ولو لم يكن
صورة [illegible] الامام الرازي [illegible] ان يقول [illegible] الحكم
على هذا الملموس بانه هذا [illegible] الحكم على هذا الشخص بانه انسان [illegible] الحكم [illegible] الخصمان [illegible]
يكون [illegible] قوة واحدة مدركة للجزئي والكلي [illegible] القوة [illegible] مدركة للكليات [illegible] ان يكون [illegible]
والكلي كلاهما النفس ولو لم يكن الحاكم [illegible] الخصمان [illegible] على اثبات الحس المشترك واجاب عنه [illegible]
[illegible] انه يلزم [illegible] الحاكم [illegible] الخصمان ان يكون [illegible] قوة واحدة [illegible]
للجزئي والكلي بل يلزم ان يكون [illegible] قوة تدرك صورة الجزئي والكلي وصورة الجزئي [illegible] ان يكون كلية بان يكون الجزئي
على وجه كلي بان يتصور الانسان [illegible] المجموع صورة مطابقة [illegible] الخارج [illegible]
لم يكن في نفسه [illegible] الوجه الثاني انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة [illegible]
دائرة [illegible] وجود هذا الخط المستقيم والدائرة ليس في الخارج فيكون في قوة [illegible] الوجه الثالث [illegible]
لا تدرك الشيء [illegible] لا تدرك [illegible] في قوة [illegible] الباصرة [illegible]
[illegible] هذه الصورة [illegible] الصورتان [illegible] القطرة
على شكل الخط وكذا في الدائرة [illegible] الحس المشترك [illegible] الامام الرازي [illegible]

القوة الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو لا دليل عليه كما لا يستقرا وهو لا يفيد القطع فلم لا يجوز ان
ينطبع في الباصرة ينطبع فيها صورة الجسم حتى ما كان في حيز من النهاية هذه العبرة عن الباصرة ينطبع فيها صورة الجسم حتى حصل
في حيز اخر [illegible] في البصر [illegible] القوة الباصرة [illegible] الباصرة بالقطرة النازلة على مثال الخط
والشعلة المدارة على مثال الدائرة [illegible] ان [illegible] البصر يدرك [illegible] على الوجه المذكور
لم المدرك [illegible] القوة الباصرة ولكن لم لا يجوز ان [illegible] المدرك له النفس فانها تحكم بالكلي على الجزئي [illegible]
لها الوجه الثالث ان الانسان قد يدرك صورا لا وجود لها في الخارج [illegible] للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا
محسوسة واصواتا مسموعة [illegible] وكذلك [illegible] والكهنة فانهم
يشاهدون صورا محسوسة لا وجود لها في الخارج [illegible] لا بد لها وجود اذ العدم المحض لا يميز
وجودها ليس في الخارج [illegible] فيكون وجودها في المدرك [illegible] المدرك [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] ان النفس لا تدرك الجزئيات [illegible] ان تكون جسما من الحواس الظاهرة [illegible] النوم [illegible]
[illegible] الذي يرى هذه الصورة [illegible] ان يكون المدرك لتلك الصورة قوة من القوى الباطنة وليست تلك القوة
هي الخيال الذي هو حافظ للصور لان الخيال لو كان مدركا لكان كل ما هو مخزون فيه مشاهدا وليس كذلك فيكون المدرك قوة
اخرى من القوى الباطنة وهي الحس المشترك قال الامام الرازي [illegible] المدرك لهذه الامور ليس هو النفس فان
النفس مدركة للجزئي والكلي [illegible]   واجيب   [illegible] الحس المشترك [illegible] الحس المشترك
لزم انطباع الكبير في الصغير واللازم باطل [illegible] في النوم [illegible]
[illegible] الباطن لزم [illegible] ان الجسم لا ينطبع فيه من الشكل [illegible]
[illegible] المساواة [illegible] المنطبع [illegible] المساواة
[illegible] الكبير في الصغير [illegible] الروائح [illegible] الاصوات بالايدي [illegible]
[illegible] ولا [illegible] القول انه [illegible]
[illegible] الروائح والطعوم والاصوات [illegible]
[illegible] الدماغ [illegible] المحسوسات
[illegible] المحسوسات [illegible] الكلي هو النفس المجردة
[illegible]   الثانية   القوة الثانية من القوى المدركة في الباطن الخيال وهو قوة مرتبة في اخر التجويف المقدم
من الدماغ [illegible] صور المنطبعة في الحس المشترك وهو كالخزانة للحس المشترك [illegible] لما نعرف [illegible]
[illegible] حافظة وهي الخيال ولولاه [illegible] كالم نعرف [illegible]
[illegible] نظام العالم [illegible] بين النافع والضار والصديق
[illegible] كل شيء [illegible] على ما به الحس المشترك [illegible] الحس
المشترك [illegible] الخيال [illegible] القوة الواحدة لا يصدر منها اثران [illegible]
[illegible] على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد وقد عرفت ما فيه وان سلم ما ذكرتم في بيانه لكن

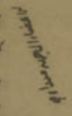
عندنا ما يدل على ان القوة الواحدة تكون قابلة وحافظة لان الحافظ للشيء لا بد ان يكون قد قبله اولا ولا تذكر الشيء الا ان الحفظ بعد القبول
بعض وجه مشروط به فلذلك اي الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول فبطل قولكم القوة الواحدة لا يصدر عنها الحفظ والقبول الثاني ان الحس
المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم وغير الحاكم غير الحاكم واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان تكون القوة الواحدة
تارة حاكمة واخرى حافظة غير حاكمة فان قلتم لا يجوز ذلك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا قد مر ما فيه الثالث صور
المحسوسات اذا كانت منطبعة في الحس المشترك كانت مشاهدة واذا كانت في الخيال لم تكن كذلك فهناك امر عند
اختلاف القوتين واجيب عنه بانا لا نسلم انه انما هو عند اختلاف القوتين لجواز ان تكون الصورة منطبعة في الحس المشترك
ولا توجد القوة الخيالية اصلا لكن تلتفت النفس اليها مرة فتصير مشاهدة وتعرض عنها اخرى فلا تشاهد او المدرك للجزئي
والكلي هو النفس فيكون اختلاف الصورة بالمشاهدة وعدمها لالتفات النفس اليها والغفلة عنها لا لكونها مخزونة في الخيال
او لا سلمنا ان مدرك الجزئي قوة جسمانية لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف بناء على ان الصورة قد تكون منطبعة في الحس
المشترك فتكون مشاهدة وقد تزول عنها فلا تكون مخزونة في جزء منه لكن الحس المشترك اذا التفت لتحصيلها مرة اخرى
فاضت تلك الصورة عليه من العقل الفعال كما ان الامر كذلك في القوة العاقلة فان الصورة العقلية اذا غابت عنها لا تبقى
مخزونة في جزء منها بل تنعدم بالكلية ثم عند التفات النفس لتحصيلها مرة اخرى تفيض تلك الصورة عليها من العقل الفعال
الثالثة القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ تدرك المعاني الجزئية الموجودة في
المحسوسات وتحكم احكاما جزئية كما في ادراك السخلة العداوة من الذئب ولذلك تهرب منه والمحبة من امها ولذلك تميل
اليها وكالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو واستدلوا على اثباتها ومغايرتها لسائر القوى بانا ندرك المعاني الجزئية ولا يجوز
ان يكون المدرك لها هو النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات ولا سائر الحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا الحس المشترك لانه
انما يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولا الخيال لانه انما يحفظ الصور المحسوسة فاذا مدركها قوة اخرى وهي المسماة
بالقوة الوهمية وقد يقال لم لا يجوز ان النفس تدرك الجزئيات على ما مر فان قيل لانها لان المعاني التي يدعون ان الوهم يدركها
جزئية بل هي امور كلية مضافة الى الشخص كعداوة زيد وصداقته واضافة الكلي الى الجزئي لا تمنع كليته ولما كان الكلي موجودا
في النفس اجيب عنه بان كلا منا يعني هذه العداوة بالمعنى الموجودة في هذا الشخص المعين لان العداوة الكلية الموجودة فيه
ثم يرد عليه ان المدرك لعداوة هذا الشخص المحسوس يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص المحسوس ايضا وهو ان مدركها هذا لم
ليس هو الوهم وايضا الحاكم على هذا اللون بانه هذا الطعم يجب ان يحضره هذا اللون والطعم وهما محسوسان فمدرك
وهذه النسبة وهي ليست محسوسة بل معنى الرابعة القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة القوة التي هي العاقل
وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية وجميع ما يحكم به الوهم وهي كالخزانة له ونسبتها اليه
نسبة الخيال الى الحس المشترك وعلى ما بان القوتان للتعدد والمدرك كالقوتين [illegible] مرتبتها
للوهم كالمدرك الخيال وتسمى هذه القوة ذاكرة ايضا لانها تستحضر من امور معهودة امورا منسية كما اذا رئي رجل قد
رايناه في مكان ويكون المكان منسيا فعندما تستحضر القوة المعاني التي تحفظها عند ما كان الامر عرض له المعنى الذي نعلم
هذا او سط تعرف به المكان الذي رايناه فيه الرجل ولهم ان تكون الذاكرة مغايرة للحافظة تردد الخامسة
هذه هي القوة الاخيرة من القوى المدركة الباطنة وهي قوة موضوعة في التجويف الاوسط من الدماغ من شانها

تركيب الصور والمعاني والتفصيل تارة تركب الصور كما نرى انسانا ذا راسين وحيوانا نصفه على صورة انسان
ونصفه على صورة فرس وتارة تركب المعاني كما ادركنا الحلو والسمن لم نحصرهما في شيء وتارة تركب الصور بالمعاني وتارة
تفصل كما اذا راينا انسانا عديم الراس وهي الحاكمة للمدركات والمستنبطة للمواجبات ومنتقلة الى القضية الشبيهة وتسمى متخيلة
ان استعملها النفس بواسطة الوهم محدودة للاحكام الجزئية بالتفصيل ليس الى امر كلية عند تركيبها العقل فان العاقلة
مثلا تدرك البصر مجردا عن اللوازم الخارجية اذا كان مقابلا وفي حكمه ثم الحس المشترك يدرك مجردا عن هذا القيد
متصفا بالصفات الموصوفة بها حال الابصار ثم الخيال مجردة عن بعض هذه الصفات ثم المتخيلة مجردة عن جميعها
فيبقى معنى كليا وان استعملها النفس بواسطة العاقلة فتسمى المعاني الكلية صورة جزئية بالتركيب فتتأدى الى الحس
المشترك صورة جزئية كما يراه النائم تسمى مفكرة قالوا ويدل على وجودها ان هذا التصرف غير ثابت لسائر قوى المدركة اذ
القوة الواحدة لا يكون لها الا اثر واحد قال الامام الرازي التصرف في الشيء لا يمكن بدون العلم به فاذن ثبت لهذه القوة
العقل والادراك فيعود الاعتراض القوة الواحدة اذا ان يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والبحث
فيه النوع الثاني الباحث عن المدركات الباطنة مباحث كاشفة عن وجود هذه القوى ومحالها وما بني عليه وجودها
البحث الاول في بيان وجودها قالوا عرف بتعدد هذه القوى تعدد الافاعيل اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد عرف
ضعفه ثم انهم يجوزون ان يصدر عن الواحد متعدد بجهات مختلفة فلم لا يجوز ان تكون القوة المدركة الباطنة واحدة
ويصدر عنها امور مختلفة بشرائط والات متعددة او القوى البدنية انما تركب من المواد البدنية والاعضاء
وتصرفات النفس وغيرها واستدلوا ايضا على تعددها بانه اذا اصاب تجويفا من تجاويف الدماغ افة اختل فعل
القوة المنسوبة اليه مع ان افعال القوى الاخرى لا اختلال فيها ولولا التغاير لما كان كذلك وفيه نظر لجواز ان تكون
القوة واحدة والالة متعددة وهي التجاويف فمن نظر وافة الالة مثل الفعل المشروط بها من غير اختلال فيما
في باقي الافعال البحث الثاني قالوا محل الحس المشترك والخيال التجويف الاول من الدماغ اذ له بطنان هكذا
والتجويف الاول مختص بروح حامل لما يلي المقدم والحس المشترك في مقدم هذا التجويف
لمصادفة المحسوسات اولا والخيال في مؤخره ومحل الوهم والحافظة التجويف الاخير
المختص بروح حامل لما يلي المؤخر والوهم في مقدمه والحافظة في مؤخره وهذا هو المناسب لكون مدرك المعنى
وحافظه في تجويف واحد كما ان مدرك ~~وحافظه~~ الصورة وحافظه في تجويف واحد ومحل الوهمية في مؤخر التجويف
الاوسط ومحل المتخيلة الدودة الحاصلة في التجويف الاوسط من الدماغ الموضوعة بين التجويفين لتأخذ من جانبيها منها
وتتصرف فيهما بالتركيب والتفصيل وهذه الدودة حلقة متحركة دائما لا تسكن في النوم ولا في اليقظة وعرف اختصاص
كل محل بما مر من انه اذا طرأ افة الى تجويف اختل فعل القوة المنسوبة الى ذلك التجويف ولولا اختصاص كل محل
لما كان كذلك وقد عرفت ما فيه الثالث لما فرغ مما ذكره الحكماء في اثبات القوى المدركة شرع في ابطالها فقال
ثم ان اكثر الكلام في اثبات هذه القوى مبني على ان النفس ليست مدركة للجزئيات فلنتكلم في ذلك فنقول الحيوان المدرك
لجميع المدركات بجميع اصنافها لا هذه الادوات هو النفس ويدل على ذلك وجوه الاول انا نحكم بالكلي على الجزئي كان
نحكم على كل جزئي بانه مندرج تحت كلي نحو زيد انسان وكذا الحكم بين كل جزئي بانه كان محسوسا بادراك الحواس

الظاهرة او الباطنة من حيث انه يمكن ان يحكم على زيد المبصر بانه غير هذا الطعم وغير هذا الصوت وغير هذه الرائحة وغير
هذه الحرارة وغير شخص مركب من صورة الانسان والفرس وغير العداوة الغائبة فلابد فينا من مدرك يدرك الكل وجميع
المحسوسات فاما ان يكون ذلك المدرك قوة جسمانية او النفس والاول باطل لما بيناه والثاني هو المطلوب
بانا نحكم بان النفس مدركة لها لكنه نعرف انها تدركه لاحدها بآلة وللآخر بغير آلة ولهذا العقد تكفينا في اثبات هذا القول
اولا الغرض اثبات ان جميع المحسوسات غير مرتسمة في النفس بل في قوة جسمانية وسعى زيادة توضيح لهذا المطلب
كل احد لا يشك في انه واحد وانه هو الذي يسمع الاصوات ويبصر الالوان والاشكال ويدرك الوجدانيات
والمعقولات فلو كان لكل نوع من المحسوسات مدرك وللمعقول مدرك لم يكن واحد منها مدركا
للحكم على المجموع وذلك خلاف ما يجده واحد من نفسه فان قلت هذا لا ينافي كون الحواس مدركة بل يجوز ان يكون الحواس
تدرك المحسوسات ثم تؤدي ما ادركته الى النفس لعلاقة بينها مخصوصة للنفس شعورا بجميع ما ادركته الباصرة
واللامسة وسائر الحواس قلنا النفس بحسب العادة ان ادركت نفس المبصر والملموس وكذا نفس ما ادركه سائر الحواس
يلزم ان يكون ادراكها الجزئي ادراكين وابصارها لزيد ابصارين والوجدان يكذبه وان لم تدرك نفسها بل انما
تدرك ان الحواس مدركة فلا يكون واحد منا نفسه مبصرا وسامعا بل لا تشاهد بل تدرك ان كل واحد منا مبصر وسامع
بالجميع ولقائل ان يمنع الحصر ويقول النفس بعد الانسانية تدرك صورة المبصر والملموس مجردة عن جميع اللواحق
والمادة وادراك الشيء على صورة مجردة صادق عليه ليس خلاف الوجدان او نورد السؤال هكذا يجوز ان تكون
الحواس محالا لارتسام الصورة والنفس مدركة لها اما سنبين ان كل نفس متعلقة ببدن جزئي تعلق التدبير
والتدبير والتدبير البدن الجزئي يتوقف على العلم به من حيث انه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث انه جزئي
يكون تدبيرا للبدن والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل كالحركة المعينة لان الرأي الكلي نسبته الى جميع جزئياته على
سوية فلا يكون مصدرا للمعقول دون بعض فيكون مدركة للجزئيات كما انها مدركة للكليات وهو المطلوب واجيب
عنه بانه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله تعقلا كليا منحصرا على وجه كلي منحصر تعقلات بحيث لا يكون تكثر
الكلي مطابقا والخارج لا فتكثر الجزئي وان سند له من يعلم ان النفس غير مدركة للجزئيات بل المدرك لها هي الحواس
الظاهرة والباطنة لوجوه الاول ان كل عاقل يعلم بضرورته ان ادراكها المبصرات حاصل بالبصر لا في غيره ولها حاسة
بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيرها واذ ثبت هذا نحكم بان المدرك بالعين مبصر والعين مجردة التفات وقلنا
ان المدرك لهذه المحسوسات هو النفس يلزم خلاف ما علم بديهة الثاني ان الانسان اذا حصل عضو الحواس
المختص بذلك العضو او ضعف او شوش وكذا في الحواس الظاهرة واما في الحواس الباطنة فالحق رب اللطف
على انه هي طلب البطر لا مجرا حصل الحفظ فلولا ان القوى المدركة جسمانية لكان لما ذكرنا
اذا ادركت هذه الكرة فلابد ان ترتسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترتسم صورة الكرة التي لها وضع وحيز
فيما لا وضع له ولا هو الرابع انا نتصور مربعا مستقلا محاطا بمربعين احدهما مستقل بكل واحد منهما جهة معينة
لا وجود لها في الخارج وهكذا — وهذه المربعات الثلث ممتازة في الانطباع
في نفس الامر وهذا الامتياز انما — وضع كل واحد من هذه المربعات من المربع

لها حس فاما اشترك الواحد منها بعينه بانه في الوسط والآخر واحد آخر بعينه بانه في الايمن والآخر بعينه بانه
في الايسر فذلك الامتياز اما ان يكون لماهيتها او لوازمها او لعوارضها وكلاهما باطلان لانها متحدة في الماهية ولوازمها
او لعوارضها العارضة وذلك الغير الذي هو علة لتمايزها وتشخصها هو محلها وحاملها على ما عرفت في بحث التشخص وذلك الحامل
ليس هو المادة اي الخارجية لانا فرضنا مربعا محيطا لم يحصل لا وجود لها في الخارج فيكون اما النفس او
القوة الجسمانية والاول باطل لان النفس مجردة لا وضع لها ولا اختلاف ولا تحل فيها ماله وضع وحيز ولا يلزم انقسامها الذي
هو من انقسام الكم المحتاج الى المادة فتعين ان يكون حاملها هو القوة الجسمانية وهو المطلوب وانا قيدنا المربع بالمتصور
والمحيط بالمعاير الوضعي بحسب نفس الامر لئلا يعارض بانه يمكنا ان نتصور مربعا كليا ونحكم بكونه وسطا و
يساوا ويسارا وغير ذلك من الوضع ومحلها لا يجوز ان يكون قوة جسمانية لانها لا تدرك الكليات فيكون هو النفس
لان ذلك الوضع انما هو بحسب الفرض لا بحسب نفس الامر ثم ان تلك القوة الجسمانية هو الخيال لان الحس كالبصر
مثلا يجرد الصورة عن المادة الخارجية ولكن يحتاج الى علاقة وضعية بينه وبين المادة حتى اذا انقطعت بطل
الصورة ولا يمكنه استثبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة والخيال يجرد الصورة عن المادة الخارجية تجريدا
اشد اذ يدركها مع غيبوبة المادة الخارجية لكن ما قدر على التجريد من الوضع والكم والكيف لان الصورة في الخيال
على حسب الصورة المحسوسة المقترنة باللواحق الغريبة كمقدارها ووضعها وكيفها واما الوهم فيدرك المعاني
الجزئية وتجريده اشد لانه يدرك المعاني التي هي في ذواتها ليست مادية وان عرض لها ان تكون مادية لكن لا
يمكنه التجريد عن جميع اللواحق لانه لا يأخذ المعاني لا جزئية وبحسب مادة حتى لو فرض عدم صورة الذئب بالحس لم
يتصور ادراك عداوته للشاة واما النفس فتجرد الصورة عن المادة وعن جميع اللواحق الغريبة بحيث يبقى مطابقا
للمختلفات من اشخاصها واجيب عن هذه الوجوه الاربعة بان شيئا منها لا يدل على مطلوبكم من كون النفس غير مدركة
للجزئيات بل انما يدل على ان ادراك الجزئيات لا يحصل لها عند وجود هذه الحواس فيجوز ان يكون المدرك لجميع الجزئيات
هو النفس ويكون هذه الحواس آلات لادراكها اما الوجه الاول فلا يدل عليه فلان ضرورة العلم بكون الحواس مدركة
للجزئيات لا تنافي كون النفس ايضا مدركة لها بواسطة الحواس واما لزوم كون الشيء الواحد مدركا بادراكين فقد عرفت
ما فيه واما الوجه الثاني فلا يدل عليه فلان بطلان ادراك الجزئيات عند بطلان الة الحواس لا ينافي كون النفس مدركة
لها والحواس آلات لها فهي مدركة اصلا فيجوز ان يكون لا مدركة لذلك يحصل ادراكها عند اختلال الاته وان سلمنا
ان الحواس ايضا مدركة فلا يلزم المطلوب لجواز ان يكون النفس مدركة للجزئيات بواسطتها واما الثالث والرابع
فلانه يجوز ان يكون محل ارتسام الكرة والمربع المفروض هو الخيال ويكون المدرك لها النفس ودائم هذا الجواب
ان غرض المستدل بهذه الوجوه اثبات القوى الباطنة التي هي الحس المشترك والخيال والمتخيلة والوهم والحافظة
لان المقصود من ~~هذا الكلام~~ هذه الكلمة عند الجماعة ذكره واذ اسلم في الجواب ان هذه الحواس ايضا الى الجاويد الا انه
الآلات لادراك النفس للجزئيات يتم الغرض كما في اثبات مطلوبه اذا اختصاص كل جزء من الجوهر بكونه آلة لنوع
من الادراك دون الآخر يقتضي اختصاص ذلك الجزء بقوة بها يرتسم صورة ذلك النوع من المدرك فيه لا بد من حصول النفس من
ذلك المحل اذ لابد في العلم من ارتسام صور المعلوم في العالم او في الشيء الذي يرتسم الجزئي في النفس فيكون ارتسامها في

السبب ولا نعني بالقوى الباطنة الا ما يرتسم فيه الجزئي سواء كان له شعور به ام لا وهذا المنقوض بما ذكره الفاضل المحقق
قطب الدين الشيرازي في حواشي شرح الاشارات حيث قيل انا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم كلي على جزئي فالحاكم
يجب ان يدركهما معا ويلزم ان يكون النفس مدركة للجزئي واذا جاز ان يدرك الجزئي جاز ان يكون الحاكم بان
صاحب هذا اللون هذا الطعم فلا يحتاج الى اثبات الحس المشترك فرد على هذا القائل بان النفس انما يحكم بما ذكر لاجتماع
حصول اللون والطعم في احداهما او في الاخرى واحس الطعم في الاخرى ولا اللون ولا بالعكس فيكونان في الاخرى وهو
المعنى بالحس المشترك لا ان القائل لم يقل حكم النفس بان صاحب هذا اللون هذا الطعم انما يقتضي حضورهما
عند النفس سواء كانا في آلة واحدة او واحد في آلة والآخر في الاخرى فلا يثبت الحس المشترك النوع
الثاني من القوى المحركة بدل القوة الفاعلة لتطابق ما ذكره في الاجمال ثم نقسم المحركة الى محركة بمعنى انها باعثة والى
محركة بمعنى الفاعلة كما قال في حكمة العين وقال الامام الرازي وغيره او يقال في الاجمال ومن هذه المحركة او فاعلة ثم نقسم
الفاعلة الى الباعثة والفاعلة بالحقيقة كما قال في المواقف والحق لانه اختار في الاجمال المحركة وفي التفصيل الفاعلة
تنبيها على انه لا فرق بين العبارتين ولم المقصود منهما واحد واذا عرفت هذا فاعلم ان القوة الفاعلة للحركة تنقسم الى باعثة
ومحركة لانها مبدأ بعيد عن الحركة او مبدأ قريب لها والاولى هي الباعثة وتسمى قوة شوقية وتنقسم الى شهوانية
وغضبية لانها اذا ارتسمت في الخيال او الوهم او النفس الناطقة صورة امر ملائم او مؤذ بعد ذلك لا بد ان شوقا الى تحصيله ان
اعتقد او ظن نفعه فهي تسمى القوة الشهوانية وتحمل القوة المحركة على جلبه وتسمى قوة شهوانية وقد يتبع ذلك لا بد ان
شوق الى دفعه والخلاص منه ان اعتقد او ظن ضرره فهي تسمى القوة الغضبية وتحمل القوة المحركة على الدفع والهرب
منه طلبا للغلبة وتسمى قوة غضبية والثانية هي المحركة وهي قوة في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات
بجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء وتمدها الى جهة مبدأ الاعصاب فتقرب الاعصاب وهو الدماغ
كما في قبض اليد او ترخيها وتمدها الى خلاف جهة مبدأ الاعصاب فتبعد الاعضاء عن مبادئ الاعصاب كما في بسط اليد
والمراد بالاعصاب اجسام تنبت من الدماغ او النخاع بيضاء لدنة لينة في الانعطاف صلبة في الانفصال خلقت لتتم
الحس والحركة الى الاعضاء الحساسة المتحركة بالارادة والمراد بالعضلات اجسام مركبة من العصب ومن جسم ينبت
من اطراف العظام يشبه العصب يسمى عقبا ورباطا من اللحم المحشو به الفرج التي بين الاجزاء من عقبا وتحللها
خلقت لتحرك الاعضاء بحسب الارادة والمراد بالاوتار اجسام تنبت من اطراف بعض العضل تشبه العصب
وتتصل اطرافها الاخرى بالاعضاء المتحركة وقد يقال لها الوتر من العصب الذي ينبت من العضل اذا انه ... الجسم
لا حس له ومن الرباطات وهي عصابة بيضاء او الملبس بالقوة الفاعلة اما مبدأ قريب للحركة وهي القوة ...
مبدأ بعيد لها اول وهو الادراك ومنها الشوق والارادة فان النفس تدرك اولا الحركة ثم تشتهي ذلك او الشوق
اليها ثم اذا قوي ذلك الشوق فانه يصير اجماعا ولما وهو يتبع الارادة وحركة الحيوان بسبب القوة المنبثة في الاعصاب
وعضلاته النسم القسم الثالث من الفصل الثالث المعقود لبيان ... في ... تعلم
ان مبادي قوى النفس الانسانية اثنا قال في النفس لانسانية لتبوطه كما يعبر بالحسي ... وعن نا ليسمي القوة
العقلية كما ان قوى النفس النباتية تسمى بالطبيعة وقوى النفس الحيوانية تسمى بالنفسانية ... والماء باطنا ... وعلى ان



سوقيه

للانسان قوة بها تكمله بتصور المعاني الكلية والتصديق بالايجاب او السلب في النسبة الواقعة بينها وتسمى قوة نظرية وعقلا
نظريا وقوة بها تؤثر في الاجرام البدنية مما يسوي الفعل ما يشبع وتضر ويجلب ويدفع ويكون خيرا وشرا وبها يحرك بدنه الى
الافعال الجزئية على مقتضى الاراء ولها نسبة الى الحواس باستعمالها لاستخراج الصناعات الفكرية ونسبة الى القوة النظرية
بحصول الدعاوي المشهورة عندهم اولها للرأي والمشورة وتسمى قوة عملية وعقلا عمليا يراد بها كما سمعل القوى البدنية
منها ما يتعلق بانفعال القوى البدنية ولم يجد شيئا منها امر الى وجه تعاطيه انفعالاته كالضحك وهو انفعال نفساني تابع
لانفعال تسمى بالتعجب التابع لادراك الشيء الخارج عن المعتاد وكالبكاء وهو انفعال من النفس تابع لانفعال الذي هو الحزن
التابع لادراك الاشياء المؤذية وكالخجل وهو انفعال نفساني يتبع الشعور بان الغير حصل له الشعور بانه فعل شيئا
لا شيء الذي ينبغي ان لا يفعلها بحسب اعتقاده ذلك الغير وكالحياء وهو انفعال تحزن النفس من تخوف ما يعاب به او
ندم وكالخوف وهو انفعال نفساني يتبع ظن حدوث امر مضر في المستقبل ومقابله الرجاء والتعوش التابع لمعتبرتها الى
الامور البدنية يكمل انفعالها عن القوى البدنية واما التعوش الغير التابع لمعتبرتها الى الامور البدنية وتسمى جزء اسعاقي
القوى البدنية واما مسمى جزء لا الجزئية خلاف المعبودية والمسموعات التي يستفيد النفوس لم يستفيد التعوس الجزء
فمن كان منها عملا ما البدنية اضعف وعلاقة العقلية اقوى كان الكبرية ومن كان بالعكس فالعكس والى هذا اشار افلاطون
بقوله لا تعتبر الموجود ... في ابواب الطبع وطلبها ولا تعتبر الفاضل في ابواب العقل النسم قسم الى جسم الى اجسام
قسم من الافلاك وقسم من الكواكب وقسم من البسائط العنصرية وقسم من المركبات التي لها مزاج وقسم من المركبات التي لا مزاج
لها ولما لم يسوق الاقسام الاربعة الاول شرع في القسم الخامس لبيان المركبات التي لا مزاج لها بحيث انه تعلم اولا ان جسم هذه
المركبات انما يكون من البخار والدخان وكل منهما من الحرارة لانها اذا اثرت في البلد خصوصا اذا كان بسبب حرارة تحمله
فتصعد منها اجزاء هوائية ومائية وهي البخار وصعوده بصير واجزاء نارية وارضية وهي الدخان بل لكل جسم ارضي
يرتفع ويصعد بالحرارة سواء كانت حرارة النار او حرارة الشمس فهو دخان ولا يعتبر الدخان في الجسم الاسود الذي يرتفع
من الحطب بالنار وصعود الدخان خفيف فلما يصعد احدهما سافل بل يصعدان في اكثر الامر مختلطين لكن البخار
يصعد الى حد قريب والدخان اذا كان غريبا ... عنه مرتفعا الى حيز النار واذا عرفت هذا فاعلم ان البخار الصاعد
ان كان في الهواء من الحرارة ما يحركه فلا اجزاء المائية منه وينقلب هواء صرفا وان لم يكن في الهواء الحرارة ما يحلله
فاما ان يبلغ في صعوده الى الطبقة الزمهريرية من الهواء او يبلغ فان بلغ تكاثف وينعقد سحابا وان لم يكن
بالبرد تقطر قطرا لاجزاء المائية ... وذلك القاطر هو المطر وان كان البرد شديدا نزلت الاجزاء البخارية مع جمود
ما والجمود يعد انحلاله وتقاطرها الحبوب ... كالقطن المحلوج وان الجمود بعد الاجتماع وتقاطرها قبل
... ... وان كان فيه الا من بعد ... الصغير ... البرد ... ولا شك في ان الجمود لم يكن بارد من ...
... ... في غالب الامر ... ... البرد في الربيع والخريف في الشتاء لان البرد القوي ...
... ... ولا ... وان كان ... ولان ...
لا تلطف ... في ... ...
... ... الهواء ... الى باطنه ... ...

مر
الي
مرتفعا
مرجه

قطرا اشتد بردا وايضا تصير لاجزاء الكثيفة شديدة الاستعداد للجمود فكلما تحركا انما يقال لم انما ينالها راسبه وجمودها
من النار وقد ذكر بعض اهل العلم انه في الاقاليم الحارة قد يجمد واذا ضربه البرد ولو كان سببا لتجمد بعد ان صار سحابا من ابعد كما اذا
بلغ البخار في صعوده الى الطبقة الزمهريرية واما اذا لم يبلغ اليه فان كان كثيرا ولم ينعقد سحابا فهو الضباب وربما ينعقد
سحابا ماطرا لشدة برد الهواء القريب من الارض وحكى عن ابن سينا انه كان يعبر الجبال المحيطة بطبرستان فشاهد من الغيوم
بخار في تلك الجبال يسيرا وانعقد سحابا ماطرا وكان ابن سينا فوق الغمام وفي الشمس وكان اهل القرية يمطرون ولم يكن
قليلا فاذا ضربه برد الليل انعقد وعقد ماء محسوسا فنزل في اجزاء صغار لا يحس بنزوله الا عند اجتماع شيء يعتد به فان
لم يجمد كان طلا وان انجمد كان صقيعا فنسبة الصقيع الى الطل كنسبة الثلج الى المطر واما ما يريد بيان ما
يكون من الدخان فهو ان الارض اذا ارتفع بخار مخلوط بدخان وبلغ الى الطبقة الزمهريرية وانعقد سحابا واحتبس
الدخان في جوفه فذلك الدخان ان بقي على حاله قصد العلو لطبعه وان صار باردا قصد السفل فكيف ما كان
وقصد السفل لثقله يمزق السحاب ايضا تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه وصاكه اياه صوت هو الرعد ثم
ان ذلك الدخان قد يشتعل بقوة التسخين الحاصل من شدة الحركة والمصاكة لانه شيء لطيف فيه دهنية ولم ينضم عمل فيهما
الحركة والحرارة والتحليل فما قرب مزاجه من الدهنية يشتعل بادنى سبب فيشتعل فيكشف بالتسخين القوي واذا اشتعل
فان كان لطيفا يطفى سريعا وهو البرق وان كان كثيفا لا يطفى الى ان يتصل بالارض وهو الصاعقة وربما يصير
لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة المندمجة فيذيب الذهب في الصرة ولا يحرقها
لا ما يحترق من الذهب وقد وقعت صاعقة ايام كنا فيها على قبة جبل متعلقة في قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله الخفيف قدس
سره فاذابه والدخان اذا وصل الى كرة النار يشتعل وذلك كما يرى في السراج المطفى اذا وضع تحت السراج المشتعل
يشعل الدخان المتصل بالمشتعل فيشتعل الدخان ويتحد اشتعاله الى حد المطفى فيشتعل فما كان منه لطيفا صار مشتعلا
ونفذ فيه النار سريعا حتى يرى كانه كوكب ينقض ويقذف به وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا يشتعل بل يحترق ويثبت
الاحتراق وثبت على صورة ذؤابة او ذنب او حيوان له قرون وربما يبقى ذلك مدة اشهر على ما راينا ... وهو
الذوابات وذوات الاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان منه غليظا فاذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة وبعد
كالحمرة وما كان منه اغلظ يرى اسود على شكل الثقب عند تعلق النار به او يرى كانه ثقبة ... وقد يعرف الذوابات
ويكون تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك الا ما عرض لكان لا لكل الكوكب ذؤابة او ذنبا او قرنا او لحية
كالنيازك وهذه الاقسام من الدخان المشتعل عند كرة النار واما اذا لم يشتعل واتصل من الارض يحدث النار ...
الا انه كان نضجا مشتعلا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصل النار احترق ... بالكلية
وهو الحريق وايضا ومما يكون فوق الارض من الدخان الريح وهو دخان يتحرك ... في كلام
لم يسقطوا انا نجد وهاما انه هواء متحرك لان الهواء مادة الريح وموضوعها ومادة الشيء ...
تولد الرياح على وجهين احدهما الاكثر وهو انه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى ... الطبقة الزمهريرية
ان انكسر حرها ببرودة تلك الطبقة ... فيحدث الريح البارد وقوات
لم ينكسر حرها ببرودة تلك الطبقة يصاعد الى ان يصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك ... ومادة نضادت الطبقة

النار

النار كالزرد وبعضها اذا وجهها على جهات مختلفة واذا رجعت تموج الهواء وحدث الريح الحارة هذا هو المذكور في كتب
القوم وقد يقع في البلدان رجوعها متصاعدة للفلك لا لاول اول لان الدخان بارد مع اجزاء ارضية ثقيلة وكيف
تعلب النار القوة السطحية وتحرقها حتى تصل الى غاية حرها وبابها اقل ان يخلى جانب من الهواء فيتحرك عند اره
يتحرك ... ما يجاوره ... وقد فيه ذلك المجاور ... وهكذا الى ان يضعف القوة الدافعة او يصادف ما يحرك
ولا دخنة ... الهواء يتحرك او يحرك الهواء بسبب ما يتحرك الروحية ونحوها والريح والمطر منها من الى
في لاعلى ... الريح في الاكثر يلطف مادة السحاب يحرك ... ويحركها والمطر ... ويصير بعضها ببعض
فيسهل ... ولا يمكن من الصعود ولهذا كانت السنة التي يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس ومن الرياح الزوبعة
وتسمى اعصارا الصاعد في عبارة عن ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة وقد يكون هابطة وقد يكون صاعدة اما
الهابطة فسببها انه اذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول الى اسفل فعارضها في طريقها قطعة من السحاب
صاعدة بصعودها تلك القطعة من تحت ويدفعها الاجزاء الريحية من فوق فيقع ذلك الجزء من الريح بين دفع ما فوقه اياه
الى اسفل وبين دفع السحابة التي تحتها اياه الى فوق فيعرض له من الدفعين ان يستدير ويضغط الاجزاء الارضية
... واما الصاعدة ... مختلفة الجهة وربما يكون هو الاعصار
... من البحر وايضا ومما يكون فوق الارض من البخار الهالة وقوس قزح
والهالة دائرة بيضاء تامة او ناقصة حول القمر او غيره من الكواكب وسبب حدوثها احاطة اجزاء رطبة
رشية صقيلة كانها مرايا ... لطيف ... وقع في مقابلة القمر حائل بين الرائي وبين القمر
... الذي يقابله لان الشيء انما يرى على ... لا يرى في كل واحد
من الاجزاء الرشية الصقيلة المحيطة بذلك القمر ... البصر وغيره اذا وقع على الصقيل انعكس منه الى الجسم
الذي هو ضوء من ذلك الصقيل كضوء المضيء ... الجهة المضيء ويلزم من ذلك ان يكون ... لا يحكم
... الشعاع ... اجزاء الرشية ... شكل القمر ... المرآة
الصغيرة جدا لم يظهر فيها شكل المرئي ... الجسم لا يكون ... مشكلا ... الصغيرة جدا
الصغيرة جدا لا تعيد الحجم ... فيها شكل المحيط الحائل ... الضوء في كل واحد من تلك
الاجزاء وان لم يظهر الشكل في شيء منها ... دائرة ... محيطة بالقمر ... الا في السحاب
الذي يقابل القمر ... اللطيف لا يرى في الضوء ... الذي لا يستر ذلك اللطيف ... الا
... واعلم ان الهالة قد تحدث للشمس ايضا ... لانها نادرة جدا الا ما للشمس
... وسبب ... وجهه
... لطيف ... جدا ... وكان ... مثل جبل او سحاب
... الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت
... ضوء البصر ... الى الشمس ... ضوء الشمس دون شكلها
... اختلاف ... الرشية التي ... كالمرآة ... لون

السحاب والجبال وغيرها وضوء الشمس هذا ما ذكره الجمهور في سبب الهالة وهو من قزح ولا يوجب في محل الهالة لم يعال
السحاب الرقيق الواقع في مقابلة القمر يقع ضوء القمر عليه وينعكس منه الى القمر لصقالته فيستضيء الهواء المحيط بالقمر بالضوء
المنعكس فيرى القمر وضوءه جميعا كانه دائرة عظيمة منورة غير صحيحة وهذا كالمستطرد بان صغره ولا عدم بعد حصول عظيمه
لتكثف الهواء المحيط بها بضوئها وعدم ابصار الحس من الضوء الاصلي والعارضي ولم يذكر في الجواهر ومحصله الشيخ
ان سبب حدوث الهالة انعكاس ضوء القمر من الاجزاء الرشية الى القمر ساعده الجمهور الا انه بعيد وذكر كمال الفاضل المحقق
كمال الدين حسن الفارسي شرحا فائدة الجمهور وهو ممن له كعب عال في علم المناظر   وايضا   لا يرد به تخلل
لمجاورة الماء ومحصل فيها بعيد فرج فيها هواء ومجاورها فان كان الهواء والبخار المحتبسان فيها كثيرين قصد بردا في [illegible]
لا يتعين فيصيران ماء فانه يوم على بحر الارض ويحدث بسبب كل جزء منها جزء ما [illegible] الارض [illegible]
على الولاء الضرورة عدم الخلاء وذلك انه لما استحال ما في بطن الارض من الاهوية ولا بخرة المحتبسة ماء بسبب ما عرض
لها من سوء البرد وجرى ذلك اي من باطن الارض الى ظاهرها انجذب اليه مواضعها هواء او بخار الى وهكذا الى ان تنبع
ماء ان كان كثيرا وله مدد ولكن لم يكن المدد حدث العيون الراكدة وان كان كثيرا ولم يكن له مدد انما حدث العيون
ولا بار [illegible] المجرى ولا بار [illegible] عن ان [illegible] الارض [illegible] الابار [illegible]
تلك [illegible] فعرا البئر [illegible] حركة فان جعل له سبيل [illegible] القناة ولا [illegible] البئر
[illegible] الى الا بار [illegible] العيون السائلة الى العيون الراكدة ومن العلماء خلاف في [illegible] من الاجزاء
الهوائية المتفرقة في تجاويف الارض [illegible] وبخار [illegible] ماء [illegible] العيون والقنوات
ولا بار عند كثرة الثلوج والامطار   وايضا   السبب لما ذكره من حدوث الزلزلة اذا تولد تحت الارض بخار
دخاني كثيرا [illegible] لا يتحمل عدم المسام والمنافذ [illegible] البخار والخروج من الارض ولم يمكن من ذلك [illegible]
[illegible] الارض بحركة [illegible] الى ان [illegible] الارض [illegible] من الشوائب [illegible] وصار البخار والدخان
نارا [illegible] السبب [illegible] الزلزلة [illegible] البلدة التي [illegible] الزلزلة [illegible] السواب ولا بار
الكثيرة حتى [illegible] الزلازل في تلك البلدة [illegible]
تقل فيها الزلزلة   وايضا   [illegible] الى [illegible] بعض المواضع [illegible]
[illegible] الى [illegible] على تلك [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] الكواكب [illegible]
لا رضية الهواء [illegible] البخار التي [illegible]
[illegible]   مختصر   ما ذكرناه في هذا المرصد [illegible]
موجب بالذات [illegible]
[illegible] لاختلاف [illegible] لاختلاف [illegible]
واختلاف [illegible] لاختلاف استعداد [illegible]
استعداد [illegible] لاختلاف اوضاع الافلاك [illegible] حركاتها [illegible] عنصر [illegible]

بوار
الهواء

مه

[illegible] انه لا يتصور عليها ممتزجة [illegible] او مزاج معين واما عند المتكلمين فالجواب كما مر
ان الله تعالى بالجبار واختلاف لا بار لاختلاف لارادة الجبار لانهم قالوا الاجسام متجانسة لتركبها من الجواهر الافراد
متماثلة لا اختلاف فيها حسب ما اراده فالاختلاف في الاجسام ليس بحسب الذوات بل بحسب العوارض ويعلم
من هذا سقوط ما مر من اول هذا المرصد من انه لا ينحصر [illegible] ان يجانس الجواهر الافراد في [illegible] الاجرام داخل
[illegible] الجسم هذا ما اجمع عليه المتكلمون لا النظام والنجار من المعتزلة [illegible] فانهما ذهبا الى ان الجسم [illegible]
الاعراض [illegible] تكون الاجسام ايضا كذلك   المرصد   الاول من المرصد الاول في بيان الجسم
[illegible] وبيان اجزائه [illegible] في بيان عوارضه وفيه [illegible] المقصد الاول في ان الاجسام [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] انه جسم موصوف بصفات مخصوصة [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الصفات من الصور فالجسم الموصوف اما ان يكون مجردا بمادته وصورته واما ان يكون [illegible]
واما ان يكون مجردا بمادته [illegible] بصورته واما ان [illegible] الاجسام [illegible] الاجسام الممكنة [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] بمادتها وصورتها [illegible] وصفاتها [illegible] قال الرباب
الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس واما القسم الثاني [illegible] الاجسام [illegible] وصفاتها [illegible]
ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتأخرين ومنهم الفارابي وابن سينا وتفاصيل هذه المذاهب [illegible] اما
[illegible] وصفاتها [illegible] حركة واحدة [illegible] الى [illegible] اصلا
كل حركة [illegible] الحركات [illegible] الحركة [illegible] الفلك
كان [illegible] واما الاجرام العنصرية [illegible] المادة [illegible] او [illegible] الاشكال
[illegible] والكون والفساد
[illegible] الصورة [illegible] الجسمية واما اعراضها واوصافها
[illegible] العالم [illegible] اكثر الفلاسفة المتقدمين على ارسطو [illegible]
[illegible] ان الله تعالى خلق جوهرة [illegible]
[illegible] اجزاء [illegible] الارض [illegible]
الهواء باللطيف [illegible] اللطيفان باللطيف
والكثيفان بالكثيف [illegible]
[illegible] الدخان [illegible] الهواء فاذا
[illegible] الارض [illegible] الدخان
[illegible]
[illegible] الكثيف [illegible]
العناصر [illegible] الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة [illegible]
[illegible] المكان [illegible]

فاما يحدث

الجزئية لان تلك الاجزاء صغيرة جدا وتختلط بعضها بالبعض فلا تظهر لان الاختلاط يوجب تكون الصفات والطبائع
فاذا اجتمعت الاجزاء المتجانسة بعضها الى بعض ظهر جسم كبير محسوس على صورة واحدة فيظن ان تلك الصورة حدثت وليس
الامر كذلك وهؤلاء هم اصحاب الخليط كانكساغورس واتباعه وهنا مذهب [illegible] ان المادة الاولى اجسام
صلبة كونها قابلة للتجزئة [illegible] متماثلة في الحقيقة والخلاء الذي هو محال لها ايضا متشابه الاجزاء فلم يكن بقاء كل
جزء في حيزه بعينه اولى من وجه لم يستقر كل جزء في حيز الى [illegible] تحركها ثم اتفق تصادم الاجزاء واجتماع البعض على
بعض بسبب الحركة فاستدارت على انفسها وذلك المستدير هو الفلك واما الاجسام التي كانت موجودة في جوف الفلك
فتعرض للقريب منها حدا غاية الحرارة وهو النار وللبعيد حدا غاية البرودة والتكاثف وهو الارض والقريب من النار
الهواء ومن الارض الماء اذ الهواء الطف واسخن ثم تولدت المواليد من اختلاط العناصر بسبب الحركات الفلكية هذا كله على
تقدير ان تكون المادة الاولى هي الجسم فاختلف فيها ايضا فقالت الثنوية هي النور والظلمة وقال ديصان ان حصل العالم
من امتزاجهما ومرادهم بالنور والظلمة ان كان الاجسام او الهيولى والصورة فلا يكون هذا مذهبا برأسه وقال الحرانيون
هي النفس والهيولى وقال ديصان [illegible] بالهيولى محلا موجودا [illegible] تعشقت النفس بالهيولى اي [illegible]
و[illegible] بها [illegible] علما تحصل من اختلاطهما انواع المركبات [illegible] لم ينضبط [illegible] بالعين والسين المهملتين و
كسر السين بمعنى اللزوم والتزوج [illegible] الولوع [illegible] بالعين وبالسين المهملة والسين المعجمة [illegible]
وقال فيثاغورث واتباعه ان المادة الاولى للعالم هي الوحدات لان [illegible] الموجودة لا ينفك عن الوحدة
والوحدة منفكة عن جميع الافعال الموجودة لا ينفك عن الوحدة والوحدة منفكة عن جميع الافعال [illegible]
[illegible] والوحدة حاصلة بعينها مع عددها فما سوى الوحدة مفتقرة الى الوحدة وهي غنية عما سواها فالغني متقدم
بالرتبة والوجود على المحتاج فيكون الوحدة مادة اولى لجميع الموجودات ثم ان الوحدة ان كانت مجردة عن الاشارة فهي الوحدة
وان صارت مشارا اليها فهي النقطة فاذا تركبت نقطتان حصل الخط واذا تركب خطان حصل السطح واذا تركب
سطحان حصل الجسم ثم ان الجسم اذا احاط به اربع قواعد مثلثات فهو النار لانه متى كان كذلك [illegible] برأسه
[illegible] واذا [illegible] لم يعرف [illegible] واذا احاط به ثماني قواعد مثلثات
فهو الهواء لانه متى كان كذلك كان [illegible] وان احاط به عشرون
مثلثة فهو الماء واذا احاط به ست مربعات فهو الارض لانه متى كان كذلك امتنع كونه عارضا في غيره [illegible]
[illegible] وان احاط به اثنا عشر قاعدة مخمسة فهو الفلك ثم ان العناصر اذا اختلط بعضها بالبعض حصلت المواليد الثلاثة
واما القسم الرابع من القسمة المذكورة وهو ان تكون الاجسام قديمة ذواتها حادثة صفاتها فلم يذهب اليه احد لكنه ظاهر
البطلان واما القسم الخامس وهو الوقف فهو مذهب جالينوس فانه روي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض
تلامذته اكتب عني اني ما عرفت ان العالم محدث او قديم واني ما عرفت ان النفس هو المزاج او شيء اخر لنا
حدوث [illegible] المسلك في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك المسلك الاول وهو الطريقة المبسوطة المشهورة
ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث [illegible] الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها
اما الكبرى فلئلا يلزم كون الحادث ازليا واما الصغرى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما سبق من المعتقد

السادس

السادس من هذا المرصد والقاصد ومنها ان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفرد [illegible] متماثلة فلا بد لها
من مخصص [illegible] بالاعراض لا بالجواهر الفرد لان ما به الاختلاف لا يكون ما به الاشتراك فالجسم لا يخلو عن العرض
والاعراض حادثة لانها لا [illegible] زمانين [illegible] يكون حادثا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه [illegible]
يجوز عدمه [illegible] المسلك الثاني ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث فههنا ثلاث
مقامات المقام الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لانها لا تخلو عن الكون في حيز اذ كل جسم لا بد له من حيز
اما طبيعي او غير طبيعي فذلك الكون ان كان مسبوقا بالكون في ذلك الحيز فهو السكون والا فهو الحركة لا يقال هذا
منقوض بالجسم في اول حدوثه وهذا النقض يجوز ان يكون اجماليا وتوجيهه ان يقال دليلكم على ان الاجسام لا تخلو عن
الحوادث ليس بصحيح [illegible] لكان الجسم في اول حدوثه متحركا او ساكنا وهو باطل بالاتفاق
ويجوز ان يكون تفصيليا وتوجيهه ان يقال [illegible] على انحصار الكون في الحركة والسكون لو تم لكان كون
الجسم في حيزه اول حدوثه حركة او سكونا فكان الجسم متحركا او ساكنا واللازم باطل [illegible] نقول انا لا
نستدل على ان الجسم في كل حال لا يخلو عن الحركة والسكون بل في حال البقاء [illegible] او نقول هذا
المنع لا يضرنا لان خلو الجسم عنهما انما هو في حال البقاء وهذا ابطلناه واما في حال الحدوث [illegible]
ولنا المقام الثاني ان الحركة حادثة ويدل عليه وجوه احدها ان ماهية الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير لانها كون مسبوق بكون اخر وماهية الازلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير وتنافي اللوازم
يدل على تنافي الملزومات فالحركة تنافي الازلية فمعلوم ان الحركة عدم الازلية اعني الحدوث وهو المطلوب
ولقائل ان يقول لا نسلم ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية [illegible] الكون والمسبوقية من
عوارضها كما مر في بحث الاكوان من ان الاكوان الاربع متحدة بالنوع ولا اختلاف بينها الا بالعوارض
اللاحقة لها [illegible] وماهية الحركة الكون مع هذا العارض [illegible] ماهية الحركة لا توجد الا في ضمن جزئياتها فاذا
[illegible] لا توجد الا في ضمن جزئياته ولا شك ان كل جزء من جزئياتها حادث لان وجوده مسبوق بوجود
جزء اخر فلا يوجد شيء من جزئياتها في الازل فلا توجد ماهيتها في الازل واذا لم يكن [illegible] تكون حادثة
وهو المطلوب وبهذا يندفع ما اورده صاحب اللباب على الوجه الاول بان كون ماهية الحركة مركبة من اجزاء
متعاقبة لا ينافي دوامها في ضمن الافراد المتعاقبة [illegible] كل واحد من جزئيات الحركة وجوده مسبوق
[illegible] لا اول له فيجتمع عدماتها [illegible] في الازل واذا كان كذلك فيمتنع وجود شيء من الحركات في الازل
ولا يلزم اجتماع النقيضين [illegible] وجود شيء من الحركات في الازل [illegible] حصل لكل منها بداية
وهو المطلوب [illegible] على هذا الوجه اعتراضات منها ما قال صاحب اللباب ان عنيتم باجتماع العدمات
في الازل اجتماعها معا [illegible] لانه ما من حين يفرض الا [illegible] من العدمات [illegible] لوجود حركة
[illegible] تعاقب الحركات [illegible] لا الى اول [illegible] العدمات [illegible]
[illegible] فلا يلزم منه اجتماع [illegible] الوجودات [illegible] المنع
[illegible] لوجود حركة [illegible] في كل حين يفرض [illegible] في كل حين يفرض حركة ما لوجد

حركة ما لم تنته ولا ولته سابق المسبوقية بالغير التي هي مقتضى الحركة وإذا امتنع وجود الحركة في كل جسم
معروض فيمتنع في جسم معروض جميع الحقائق معا وتتم الكلام ومنها ما قيل هذا الدليل إنما تم لو كان
الأزل طرف العدم الحوادث حتى يمكن أن يقول لا يحصل فيه عدم الحوادث امتنع أن لم يحصل فيه وجودها تعالى
ولا لزم اجتماع النقيضين في وقت واحد لكن الأزل ليس طرفا إذ كل حين يفرض الفعل فإنه يكون وقبله
معنا مستحيلا ويكون خارجا عن الأزل وجوابنا له وأجيب عنه بأنه لا حاجة بنا إلى كون الأزل
طرف زمان في إتمام هذا الدليل إذ حاصله أن الحادثات بأسرها ليس لها بداية فلو كان شيء من وجودها ثابتا
المحسنة أي لا يكون له بداية زمانية يلزم اجتماع النقيضين ومنها ما قيل إنه لو امتنع وجود الحركة في
الأزل لامتنع وجودها فيما لا يزال أيضا وإلا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهو محال واللازم الى هنا
باطل لحدوث الحركة فيما لا يزال فكذا الملزوم وأجيب عنه بأن امتناع وجود الحركة في الأزل لكونه مسبوقا بالعدم
لا لذاته فيكون ممتنعا بالغير في الأزل لا بالذات فلو حدث بعد لم يلزم الانقلاب الحق إذا أخذنا الحادث
بشرط كونه حادثا فإن وجوده بهذا الشرط ممتنع في الأزل بالذات ولا يلزم من حدوثه الانقلاب المحذور لأنه
إنه إن لم يحصل شيء من الحركات في الأزل فيكون جميع أفرادها حادثة وإن حصل شيء منها في الأزل فإن كان
مسبوقا بالغير لزم كون الأزلي مسبوقا بالغير وهو محال وإن لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك أول من الحركات
فيكون لجميع الحركات أول ويلزم تناهيها وبه يتم المطلوب وحاصله يرجع إلى ما ذكرنا في الوجه الثالث من أن إعدام
جميع الحركات إذا اجتمعت في الأزل يمتنع وجود شيء منها فيه وإلى ما ذكرنا في الوجه الثاني من أن جميع جهات
الحركة إذا كانت وجوداتها مسبوقة بالعدم كانت جملتها أيضا كذلك فوجه
آخر من جهة إلى ما ذكرنا وتختلف العبارة وجها أن الحركات لو كانت لا نهاية لها إذا كانت
غير متناهية لعدم اللازم بالبرهان التطبيقي وبيانه ههنا أن نأخذ من الحركات من هذا اليوم إلى الأزل
جملة واحدة ومنها عشرة أولها وقت الطوفان إلى الأزل جملة أخرى فلا شك أن الجملة الأولى أزيد من الجملة
الثانية بعشرة أزمنة وهو المقدار الذي حصل من زمان الطوفان إلى هذا اليوم ثم نطبق الجملتين من الجانب
الذي يلينا الجزء الأول من إحداهما بالأول من الأخرى والثاني بالثاني وهكذا فإن كان بإزاء كل جزء من الزائدة
جزء من الناقصة كان الزائد مثل الناقص فيكون الشيء مع غيره كهو لا معه وهو ضروري البطلان وإن لم يكن
بإزاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة فتنقطع الناقصة فتكون متناهية والجملة الزائدة إنما
تزيد عليها بعشرة أزمنة والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فتكون الزائدة أيضا متناهية فيلزم
تناهي الحركات والمفروض خلافه ونقض هذا بمراتب الأعداد وبالنسب العقلية المتناهية الحاصلة للكل
من ... إلى سائر المراتب ومعلومات الله فإنها غير متناهية فيكون لله تعالى إضافات إلى كل واحد منها
لا شك أن إضافة إلى أحدها مغايرة للإضافة إلى غيره ... المجلس في تلك الإضافات واحتمال ...
كثيرة وجوابه أن التطبيق في الأعداد والنسب ... الموجود والنسب على ما عرفت فكأنها للمطار
وهمي وكذا التطبيق ... الوهم إذ الوهم ... متناهية لا يأبى عندكم ... ضبطه

الوجود

الوجود بأن يوجد جملتها على سبيل الاجتماع وعلى سبيل التعاقب فإن التطابق فيها يكون حاصلا في الواقع
سواء توهمناه أم لا فإن الإمام الرازي في المطالب العالية ... حصلناه من ... الحجة بعد الإنكار
... من هذه لم ... وسادسها أن الحركة لو كانت أزلية لكان أجزاؤها الموصوفة بالمسبوقية زائدة
على أجزائها الموصوفة بالسابقية واللازم باطل أما الملازمة فلأن أجزاءها ... سابق بعضها على بعض
فلو كانت أزلية لكانت أجزاؤها غير متناهية ... من حركة معينة كالحركة اليومية إلى ما لا نهاية له فالحركة
اليومية مسبوقة بالغير غير سابقة على جزء ... الأجزاء سابق ومسبوق ... أفراد المسبوق على أفراد
السابق بواحد يصدق كل جزء الحركة سابق هو مسبوق من غير عكس كلي إذ الحركة ... مسبوقة وليست
سابقة وأما بطلان اللازم فلأن السابقية والمسبوقية من المتضايفين والمتضايفان يجب تكافؤهما في الوجود
والعدم ذهنا وخارجا ... الدلائل استحالة كون الجسم متحركا في الأزل فبطل مذهب أرسطو لأن
الأفلاك والكواكب كانت متحركة أزلا ومذهب ... الأجسام ... متحركة
في الأزل ... فتكونت منها السماوات والعناصر وأما المقام الثالث
في إتمام الدليل أن السكون حادث وإنما قلنا ذلك لأنه لو كان السكون أزليا لما كان يمتنع عدمه واللازم باطل فكذا
الملزوم فلأن السكون أمر وجودي كما عرفت في ... لأن الكون ... موجودا والكون عبارة عن
حصول الجسم في الحيز وهو أمر محسوس فيكون موجودا وهو ما يجمع الحركة والسكون لأن كل واحد منهما عبارة
عن الحصول في الحيز وإنما الاختلاف في كون الحركة حصولا في الحيز بشرط أن يكون مسبوقا بالحصول في حيز آخر
والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بشرط أنه كان قبل ذلك حاصلا في ذلك الحيز وشرط المسبوقية وصف
عرضي خارج عن الماهية لا تختلف باختلافه الماهية فتكون الحركة والسكون ... من تمام الماهية فكما
كانت الحركة موجودة وجب كون السكون أيضا كذلك وإذا ثبت أن السكون أمر وجودي فنقول لو كان السكون
أزليا لكان وجوده ... وكل وجودي قديم يمتنع عدمه فينتج اللازم وإنما قلنا إن كل
وجودي قديم يمتنع عدمه لأنه إن كان واجبا فظاهر وإن كان ممكنا فلا بد أن يستند إلى مؤثر واجب ... في
أسباب الواجب وذلك المؤثر إما أن يكون فاعلا مختارا وهو باطل لأن فعل ... حادث لكونه مسبوقا بالقصد
إلى إيجاده والقصد إلى إيجاده إما يكون حال عدمه أو حال حدوثه لا حال وجوده لكونه قصدا إلى تحصيل
الحاصل وقد علم ... يكون فعله حادثا فلا ... العدم ... قديما ... لا أي حال
العدم أو ... لا يجوز أن يكون ... بالقصد ... وإما أن يكون
موجبا بذاته ... ذلك القديم ... شرط لزم من امتناع عدمه امتناع عدم معلوله
وذلك ... كل وجودي قديم يمتنع عدمه وإن توقف على شرط فذلك الشرط لا يجوز أن يكون حادثا
وإلا ... العدم المشروط به أيضا حادثا فيلزم حدوث العدم ... بل يكون قديما فينتقل الكلام إلى العدم
المشروط به أيضا حادثا فيلزم حدوث العدم هذا خلف بل يكون قديما فينتقل الكلام إلى ذلك الشرط العدم

فيعود بانتفاء الموجب فانه ان لم يتوقف على شرط لزم من امتناعه عدم امتناع هذا الشرط ومن امتناع عدمه عدمها
عدم العدم المشروط به وان توقف على شرط لم يكن ذلك الشرط حادثا بل يكون قديما ويعود الكلام
اليه وهكذا مرة بعد اخرى فاما ان يتسلسل وهو باطل لانه تسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا و
اما ان ينتهي الى شرط عدمي لا يتوقف بانتفاء الموجب فيه على شرط ويلزم من امتناع عدم الموجب امتناع عدم
ذلك الشرط وما يترتب عليه اذ لو جاز عدم شيء منها وهو لازم للواجب الموجب بواسطة او بغير واسطة
يلزم جواز عدم الواجب ضرورة جواز عدم الملزوم عند جواز زوال اللازم واما بطلان التالي فبالاتفاق
والدليل اما التالي فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكية والعنصرية فالحركة واما الدليل فلان
الاجسام متساوية في الماهية فاختصاص كل بحيز معين لا يكون لنفس الجسمية ولا للوازمها لاشتراك بل
بامر عارض جائز الزوال ومتى كان الامر كذلك وجب ان يصح على واحد منها ان يخرج من حيزه ويحصل في حيز جسم كل منها
اخر وكذلك القول في الجسم الاخر والخروج من حيز والحصول في اخر يوجب عدم السكون او نقول الاجسام [illegible]
اما بسيطة فيصح على جانب منها ان يماس ما يماسه جانب اخر ضرورة ان المتشابهات في تمام الماهية
يجب استواؤها في جميع اللوازم فما يجب ويمتنع ولا يمكن حصول هذا الا بالحركة فلا يدوم السكون واما
مركبة والبدلة [illegible] مركب ينتهي بالتحليل تركيبا الى البسائط فيصح على كل من بسائطها ان يماس ما يماسه (الجانب)
الاخر ولا يحصل هذا المعنى الا بالحركة واذا صح الحركة على كل واحد من بسائط المركب واستحال ان [illegible] صح
الحركة على المركب باعتبار اجزائه من احيانا وهذا اسهل الوضعية وحاصل هذا الدليل ان معقولية الوضع احيانا
عين لازمة لشيء من اجزاء البسيط بعينه [illegible] الى الماهية فيجوز [illegible] اوضاع اجزائه بالنظر الى الطبع ضرورة
او بعد العادة والايادي على الخيار ويلزم من هذا جواز تبدل البسيط وتبدل المركب منه ضرورة تغير الكل
بتغير اجزائه فيجوز انعدام السكون وهو المطلوب ومن منع عدم القدرة على تغيير اوضاع البسائط فهو مكابر
اذ العنصريات نعم ولكن الانسان على تغيير اجزائها والباري تعالى قادر على تغيير اوضاع جميع الاجسام الفلكية
والعنصرية لما سبق انه فاعل مختار   المسلك   المسلك الثاني لحدوث الاجسام هو انه لو وجد جسم
قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم او كل كون كون اجزائه الى غير النهاية واللازم باطل بقسميه فكذا
الملزوم اما بيان الملازمة فلان الجسم لو كان قديما لم يخل عن كون ما لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون
قديم يلزم الامر الاول وان لم يوجد له كون قديم وكل كون يوجد له يجب ان يكون مسبوقا بكون اخر فهو لا الى اول
لم يوجد له كون قديم يحصل له اكوان متعاقبة الى غير النهاية ولما لزم خلوه عن الكون فيحصل [illegible] فيلزم ذلك
وهو باطل واما بيان بطلان اللازم بالاول فلما مر في بيان امتناع كون السكون قديما ويعرف منه ايضا انه لو كان
له كون قديم لامتنع زوال كونه بكون اخر لان كونه وجودي قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه واما الثاني باطل بالاتفاق
اذ ما من جسم فلكي او عنصري الا ويجوز عليه الحركة ولا يتبدل اكوان الجسم الا لانه متحيز او يتبدل اكوان اجزائه
لركانه [illegible] وبالدليل لان الاجسام متساوية في كونها مركبة من الجواهر الافراد المتماثلة والما [illegible]

(الحيز)
متساوية لانها في المحلات اما خلاء او بعد مساو به على المذهب المشهور فاختصاص جسم معين بكون معين لا يكون
لذاته ولا للوازمه فيجوز على كل جسم ان يتبدل احيازه بالنظر الى ذاته واما بيان بطلان اللازم الثاني فلما مر
في بيان امتناع كون الحركة ازلية من طريق التطبيق والتضايف وغيرهما اذ حاصله الكون المسبوق بالغير
بيان لا ازلية [illegible] ولا يوجد هذا الا لانه لابد في ضمن كون مسبوق وكل كون مسبوق يمتنع وجوده في الازل واجتمع
الاكوان حينئذ لا كون المسبوق في الازل فيجمع وجود كون فيها في الازل ولو اجتمع التطبيقان وهذا المسلك
ذكره بعض المتأخرين وهو كالتحصيل للمسلك الاول وفيه طرح لمؤنات كثيرة من المسلك الاول منها بيان كون
السكون وجوديا للاختلاف في وجوديته اذ هو عند الحكماء عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا واما
الكون فلا اختلاف فيه ومنها بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون اذ هذا المسلك لا يحتاج الى هذا البيان وان
سلمنا ان [illegible] كيف ويتوقف على المنع لانا اذا فرضنا الجسم بالباقي وان اندفع عنه التعبير بالجسم في اول حدوثه
كان لقائل ان يقول الجسم في الازل خال عن الحركة والسكون وما قيل في جوابه من انه لابد في الجسم الباقي من الكون
في حيز فان كان مسبوقا بالكون في ذلك الحيز فهو السكون والا فهو الحركة لا يكاد يتم لان الحركة تقتضي مسبوقية كون
بكون اخر والجسم الكائن في الازل يستحيل ان يكون كونه مسبوقا بكون اخر كما يستحيل ان يكون كونه في حيز مسبوقا
بذلك الكون اذ لو كان له كون مسبوق يكون [illegible] الاكوان فيكون اولها [illegible] فيكون حادثا
المعدوم خلافه وان لم [illegible] الى كون غير مسبوق باخر فيكون اعدام جميع الاكوان مجتمع في الازل فيمتنع حصول
كون ما فيه ولو اجتمع التطبيقان والحاصل ما ذكروه في بيان بطلان كون الحركة ازلية يدل بعينه على امتناع
كون الجسم القديم متحركا او ساكنا ومنها ما يرد جواب سؤال يرد على المسلك الاول وهو ان الحركة ليس لها اجزاء
بالفعل لانه كون واحد مستمر حاصل بين المبدأ والمنتهى بل اجزاؤها انما هي بالفرض والوهم مسبوق فيه بعضها
بالبعض انما يكون فرضيا لا شيء له غير وجود الموجود المحقق للموهوم المفروض واذا كان كذلك فلا يتم برهان
التضايف وغيره ولا برهان التطبيق اذ لا يتم الا فيما يضبطه وجود وليس لاجزائها وجود وجوابه ان الحركة
تطلق على معنيين كما عرفت احدهما امر ممتد من اول المسافة الى اخرها وهو ليس امرا مستمرا بل يتوهم مراعيه
متعاقبة الى [illegible] في الوجود بمعنى حيز وتحصل حيز الى اجزاؤه مجتمع وان لم يكن مجتمع وكذا المسبوقية
العارضة لها وثانيهما التوسط بين المبدأ والمنتهى وهو لا ينقسم لانه كون واحد في كل حين الا اكوان متعددة
واعلم ان صاحب هذا المسلك اخذه مما ذكره الامام الرازي في المطالب العالية من ان الجسم لو كان ازليا لكان
في الازل له كون معين واللازم باطل اما الملازمة فلان الجسم لابد له من مقدار وحجم يقتضي حيزا وذلك الحيز يجب
ان يكون معينا لامتناع حصول ما هو موجود ومعين في نفسه في امر مبهم واما بطلان اللازم فلان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وهذا الدليل اولى مما ذكرنا لكنه لا يتم الا عند الرجوع الى دليل الحركة والسكون
قلت وذلك لان ذلك الكون لو كان حركة لجاز كونه عدمه لا يتم بالنسبة الى السكون الا بالعلية لان الحكم
بالسكون على الجسم الفلكي بل بالنسبة الى حركة اخرى فلابد ان يكون قبل كل كون كون   الممكن
الممكن الثالث لبيان حدوث الاجسام انه لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا

لانه ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك واللازم منهما باطل
لما مر في السكن للاول وهذا المسلك ذكره الامام الرازي في المحصل وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول وهو مع انحصار
الموجودات التي طرحت الثاني ثم نظرح فيها بل يحاليا المسلك المسلك الرابع لحدوث الجسم ما ذكره الامام الرازي
ايضا وهو ان كل جسم ممكن موجود اي خارجي الطرفين واذا ادرك فيه الوجود في المحصول الصغرى وكل ممكن موجود حادث
ينتج ان كل جسم حادث اما الصغرى فلان الجسم موجود ومركب اما من اجزاء لا تتجزى او من الهيولى والصورة
وكل موجود ومركب ممكن موجود ولا لما كان واجبا والوجوب الذاتي ينافي التركيب لما مر في الامور العامة لما تقدم في بيان
التوحيد اما الكبرى فلان الممكن الموجود مفتقر الى موجد اذ لا يترجح وجوده على عدمه بالذات وكل مفتقر الى الموجد
حادث لان افتقاره اليه يمتنع ان يكون حال بقائه لامتناع ايجاد الموجود فهو اما حال وجوده او حال عدمه وعلى
التقديرين يجب حدوثه فالتام وهذا الدليل مبني على ما ذكره في مباحث القدم من الامور العامة انه لا يجوز استناد القديم الى
السبب الموجب بالذات ولا يلزم ايجاد الموجود وقد عرفت جوابه هناك من ان المحال ايجاد ما هو موجود بذلك الوجود
فيل لا يتجدد بوجود حصل بايجاده وايضا الوجود الضروري للقديم كان بالذات ممتنع ما مر في الموثر فيه واما اذا كان
ضروريا بشرط المحمول فلا ينافي الامكان الذاتي واحتياجه الى المؤثر فيه فاحد الشبه اشتباه الضرورة بشرط المحمول
بالضرورة الذاتية المسلك المسلك الخامس ان الجسم لامكانه يحتاج الى مؤثر واجب او منته اليه والواجب
يجب ان يكون فاعلا بالاختيار لما سبق في بيان صفات الواجب تعالى وفعل الفاعل المختار حادث لما عرفت من ان فعله
مسبوق بالقصد وقد عرفت ما فيه وهذان المسلكان كما يفيدان حدوث الاجسام يفيدان حدوث سائر الاعراض
وحدوث المجردات من العقول والنفوس بخلاف المسالك الثلاثة الاول فانها لا تفيد الا حدوث الاجسام ويحتاج في تعميم
الحدوث لكل ما سوى الله الى نفي المجردات كما فعله المتكلمون لعدم الزام الفلاسفة لانهم اثبتوا حدوث الجسم يلزم
حدوث الهيولى والصورة لانهما لا ينفكان وعند حدوثهما يحصل الجسم ويحدث الاعراض القائمة به بالطريق الاولى فيلزم
جميع الممكنات من الجواهر الموجودة والاعراض حادثة وانما قال بخلاف الاول لم يتم ان الثلاثة السابقة لا تفيد عموم الحدوث
لان المسلك الثالث كالاول وان وجد فيه انحصار ما لسعات الموجودات فيه يحاليا المسلك المسلك السادس
لبيان حدوث الاجسام ان يقال الاجسام محال للحوادث وكل ما هو محل الحوادث فهو حادث ينتج الاجسام حادثة اما
الصغرى فلما شاهد من قيام الضوء والظلمة والحركة والسكون والاسخان والحرارة والبرودة بها واما الكبرى فلما
سبق في الالهيات وهذا المسلك يعم جميع الاعراض بخلاف الاول فانه مختص بالاكوان احتج القائلون
بقدم الاجسام بشبه اكثرها بعضها مسبوق من علمائنا الثالثة ذكر الامام منها ما مرجعها الى قدم المادة واذا كانت قديمة الاول
وهي مسوقة من الحلا المادة لان الجسم مركب من المادة والصورة والمادة قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة
اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة واذا كانت المادة قديمة وهي لا تخلو عن الصورة لزم ان تكون الصورة ايضا
قديمة واذا قدمتا قدم الجسم اذ لا جزء له غيرهما واجيب عنه بانا لا نم ان الجسم مركب من المادة والصورة بل هو مركب من
الجواهر الافراد وما ذكرتم في بيانه قد مر ضعفه سابقا ولو سلم فلا نم لزوم المادة لامتناع الصورة وما ذكرتم في بيانه فرع الوجوب
بالذات على ما مر وستبطله الثالثة ومنها ايضا مسوق من الحلا المادية ان الزمان قديم وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم

فيكون قديما اما قدم الزمان فلانه لو كان حادثا لكان عدمه متقدما على وجوده واللازم باطل لان التقدم على خمسة اقسام
بالعلية والذات والشرف والرتبة والزمان وتقدم عدمه على وجوده ليس بالعلية لان العدم لا يكون علة الوجود ولا بالذات
ذات الزمان لكونه ممكنا يقتضي لا استحقاقية الوجود والعدم فاستحقاقه احدهما يكون بالغير فلا تكون ذات الزمان وطبيعته مفتقرا
الى عدمه ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر وبالجملة فالتقدم في هذه الاقسام يجتمع مع وجوده ولا بالزمان لانه لا يتحقق الا في
الزمان ووجوده فيلزم ان يكون الزمان موجودا قبل وجوده هف واجيب عنها بانا لا نم حصر التقدم الزماني فانه فرع
وجود الزمان وهو ممنوع سلمنا لكنه كيف لا يجوز انه لا يجتمع المتقدم مع الزمان مع المتقدم والمتأخر فيلزم وجود الزمان في
عدمه قبل وجوده فان المتقدم والمتأخر الزمانيان هما اللذان لا يجتمعان مع الزمان بل يكونان نفس الزمان لا يحصر مع تقدم الامس
على اليوم او يكون احدهما نفس الزمان كتقدم العدم الاصلي للامس على وجوده وتقدم وجوده على عدمه الطاري عليه
اذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الزمان حادثا ويكون تقدم عدم الزمان على وجوده من هذا القبيل ومن هنا يعلم ان قول
الحكماء تقدم الامس على اليوم اما زماني او ذاتي وليس بذاتي فهو زماني في حصر التقدم في خمسة مما لا يقولون بتقدم عدم الزمان
على الزمان يجوز ان يكون من هذا القبيل ولا يلزم وجود الزمان حين عدمه الثالثة الشبهة الثالثة وهي للحكماء
انهم في قدم العالم انه متى كانت علته التامة وهي الباري تعالى للعالم اي ما هو جميع ما يتوقف عليه وجوده ما سواه ومكونه ازلية كان العالم ازليا بغير
لكن المقدم واقع فكذا التالي اما بيان الشرطية فلانه لو لم يحصل وجوده ازلا بعد تحقق المؤثر لم يستند وجوده الا السببية
بغيرها اذا لم يوجد بعده هذا الا عند تحقق هذا الامر الباري له ولم يحصل بعد عدمه الباري له عند وجوده فيكون لم يكن يكونه
هذا الامر مستندا الى عدم الباري الى ما توقف عليه ولقد ذكرنا المتحدد الى ان العلة هي المعلول من الرصد المحاسن في العلل
والمعلول من الموقف الثاني في الامور العامة لم نم يحصر العالم فيها دائما مان وقوع العدم فلان جميع ما لا بد منه للباري تعالى
في فاعليته للعالم ازلية اما المقدمة الاولى فلانه اذا لم يكن جميع ما لا بد منه للباري تعالى في الفاعلية حاصلا في الازل ثم صار
حاصلا يكون بعضه حادثا بغير تجدد من انه لم يفتقر الى ايجاد موجد لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري البطلان
وان افتقر الى جميع ما لا بد منه في ايجاده فاما ان يكون حاصلا في الازل وهو المطلوب او لا يكون فيكون بعضه حادثا فيحتاج الى
الايجاد فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ذلك الايجاد حاصلا في الازل وهو المطلوب او لا فيكون بعضه حادثا فيحتاج الى الايجاد
~~فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في الفاعلية في الازل~~ وهذا الكلام الى التسلسل في الاسباب والمسببات وهو
محال لما بان بالاعتراف بان جميع ما بد منه في الفاعلية حاصلا في الازل واما المقدمة الثانية فلان جميع ما لا بد منه في
الفاعلية في الازل ان لم يحصل الفاعلية في الازل لحصولها بعدا فان توقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد
منه في الفاعلية حاصلا في الازل وهو خلاف المقدر ويكون بعضه حادثا وهذا الكلام الى ان يتسلسل او ينتهي
الى الاعتراف بحصول الجميع في الازل ولا موقف ويلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بانا لا نم
ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في فاعلية العالم حاصل في الازل كيف ومن جملته تعلق الارادة ومن المجائز ان يحصل
ارادته تعالى بالايجاد في وقت معين لا في الازل اما الازلية وما لها بالغنى الحكمي بالايجاد في ذلك الوقت اولا بها
ما يتعلق العلم والعلم متعلق بالايجاد في ذلك الوقت ولان الايجاد في ذلك الوقت اصلح للمكلفين وهذا الجواب لا يصلح للسوال لان
حاصله انه بشرط الايجاد والوقت الذي تعلقت الارادة بالايجاد فيه او تعلق العلم به او اشتمل على مصلحة المكلفين وهو مسبوق

ولا زول لجاز ان يكون جميع ما لا بد منه للباري تعالى في الفاعلية حاصلا في الازل وورد الطلبة الفلاسفة هذا التقسيم بان الكلام
ان يقول بعد ما ادعاه المنع على السند لا نقول لم لا يجوز ان يقتضي لذاتها التعلق بالايجاد في ذلك الوقت المعين دون غيره
لا يكون الله فاعلا مختارا بل كان موجبا بالذات لان ذاته حينئذ يستلزم ارادة وتلك الارادة يستلزم الايجاد في ذلك
الوقت وحل الثاني ان العلم تابع للمعلوم اي يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فيتعلق علمه تعالى بايجاد العالم في وقت معين بكون تابعا
لكون الايجاد مخصصا لذلك الوقت فلو كان اختصاص الايجاد بذلك الوقت لتعلق العلم به لزم الدور مع انه يستلزم لكون الفاعل
موجبا بالذات وحل الثالث انه مبني على انه تعالى لا يفعل لا لغرض ولا لمصالح العباد ويبطل مع انه يستلزم لكونه تعالى
موجبا بالذات هكذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر لان وجوب صدور الفعل لشيء عن ذاته لا يقتضي كونه موجبا بالذات بل
بالغير على ما سيجيء في بحث الارادة ان شاء الله اذا عرفت هذا فاعلم ان المعول عليه في جواب هذه الشبهة هو الوجه الاول التغير
بالحوادث اليومية اذ لا يمكن استناد الى الباري تعالى اما ابتداء كما هو مذهب الاشاعرة او بعضها ابتداء وبعضها بالواسطة كما
هو مذهب غيرهم من كان فاعلية الحوادث اليومية لما كان الحادث اليومي ازليا والعدم واضح بعين ما ذكرتم لان جميع ما
لا بد منه للباري تعالى في ايجاد الحادث اليومي ان لم يكن حاصلا في الازل كان بعضه حادثا فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيتسلسل
الكلام الى ذلك الحادث فيلزم التسلسل وهو محال ان لم نعترف بان جميع ما لا بد منه في فاعلية الحادث حاصلا
في الازل فلو صح ذلك يلزم كون الحادث ازليا واللازم باطل فكذا الملزوم لا يقال هذا النقض مدفوع لان الحادث اليومي
لا يوجد في الازل جميع ما لا بد منه في فاعلية الباري تعالى له بل بعضه حادث مسبوق بحادث اخر الى غير النهاية لا ان كل واحد
متعاقب على استعدادات متعاقبة غير متناهية بحسب الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية والتسلسل في الامور المتعاقبة
التي شرط وجود كل منها عدم الاخر جائز وانما يمتنع التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا كان يتسلسل
العلل والمعلولات على ما عرفتنا في صورة النزاع لانا نقول ان اراد الفارق بين التسلسل اللازم في صورة النقض وبين
التسلسل اللازم في صورة النزاع لا ندعي وجود النقض لانا نقول ان التسلسل اللازم في صورة النزاع ايضا يجوز ان يكون في
الشروط المتعاقبة والمعدات المتلاحقة المتوقف كل منها باجزاء الى غير النهاية فان قيل حدوث المعدات والشروط المتعاقبة
انما يتصور فيما له مادة مستعدة بالاستعداد لتعقل الاحوال العالم اذا كان مجردا لم يوجد مادة ولا يتصور بها شروط جديدة
اولست المادة لا للاجسام والجسمانيات قلنا لا نسلم انما يتصور فيما له مادة ولم لا يجوز ان يوجد الباري تعالى في الازل
او نفسا مجردا الكمان ذكر الجوهر المجرد محلا للحوادث النفسانية والتغيرات الادراكية وكان كل واحد منها مسبوقا بآخر
الى غير النهاية بعد ان ذكر المجرد لايجاد العالم ثم لا يجب ذلك التصورات المتعاقبة في جانب ما لا يزال الى ... آخر
لم لا استعداد وكان شرطا لايجاد وجود العالم الجسماني او العالم الذي هو ذكر الوقت كما ذكرتم في الشروط التي تقدم
بالماديات واذا كان كذلك فلا يمكن الاستدلال بالحجة المذكورة على كون العالم الجسماني حادثا اللهم الا ان يقال كل حادث
مسبوق بمادة ومدة وليس لما سوى العالم مادة فلا يكون له شرط حادث فيكون ذلك راجعا الى الطريقة التي تحقق بها
والشبهة الاولى ورد احسنا فيها الوجه الثاني في جواب الشبهة انا سلمنا ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في فاعليته
العالم حاصل في الازل ولكن لا نسلم انه لو حصل الفاعلية في الازل ثم يحصل فيما لا يزال يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فانا
انما يلزم ذلك لو كان ممنوعا اذ يجوز عندنا ان يرجح المختار احد طرفي مقدوره على الاخر بمجرد الارادة من غير احتياج الى امر آخر

صح

سبقهم الى ذكر الطرف حتى يندرج به كما يرجح العطشان احد القدحين المتساويين والهارب من السبع احد الطريقين
المتساويين الرابع السبعة الرابع للقائلين بقدم الاجسام ان امكان العالم ازلي لا اول له فان ثبت
وجوده في الازل كان ازليته اولى وان لم يمتنع وجوده فيه لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي اذا وجد
فيما لا يزال وانه ينفي البديهة الموثوق بحكم العقل بالجواز والوجوب ولا امتناع وكذا امكان تأثير الباري تعالى
ازلي فيمتنع ما مر واذا امكن وجود العالم وتأثير الموثر فيه ازلا بطل حدوثه كما ثبت امتناع الزام سبق ايجاد العالم
عن وجود الباري تعالى فلو كان العالم حادثا لزم تعطيل الباري مدة غير متناهية عن الجود وهو لا يليق بالجواد المطلق والجواب
عن الاول مع انه خطابي لا يفيد الجزم انا سلمنا ان امكان وجود العالم ازلي ولا يلزم منه بطلان قولنا لانه لا يلزم من ازلية
امكان العالم امكان ازليته لان الحادث بشرط حادث امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة ازلية
الحادث المقصد المقصد السادس المقصد الثاني في عدم جواز فناء العالم ومن جهة العالم وعدم جهة
لما استبان على حدوث العالم وعدمه في زمان والاستحالة ما يدريه لا مر ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولان الزمان غير
قابل للعدم ولان يلزم عدمه بعد وجوده وهي بعدية لا يجامع السابق فيها المسبوق وكل بعدية كذلك هي الزمان فيكون
الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف ولانه لو صح الفاعلية لكان قابلا للعدم والقابل يجب ان يجتمع مع المقبول
فيكون ثمة شيء تقوم به صحة وجوده وصحة عدمه وصحتها لم لا بد منه وما تقوم به انما ازلي ابدي وهو صحة وجوده
وصحة عدمه اي ذاته او الكاسر المادة وبه يكون الجسم ابديا ولان خلق العالم احسان الى الداعي وقطع الاحسان
لا يكون الا للتعجز او الجهل او البخل وشيء منها لا يجوز على الباري تعالى وهي حال بجدوى مردان لفصل بما بيان ما سبق لقيد
من حيث هو قابل للعدم ولا كان فيه العدم قبل الوجود ولما صحته يجب ان يجوز اجتماعهما مع العدم بعد الوجود
اولا يا يوم الحدوث يمتنع باعتبار ما صدق عليه ولا اختلاف فيهما لما جاز عليه احد العدمين جاز عليه الاخر ثم وعلم
ان هذا لا يدل الا على صحة الفناء واما على وقوعه فلا ولهذا توقف جمع الامام وجوم بعضهم بعدم وقوعه واما قوله
تعالى كل من عليها فان وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله هو الاول والاخر وقوله وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
وقوله يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعيده فلا يدل على وقوعه لان الفناء والهلاك خروج
الشيء عن كونه منتفعا به لا نتفاع المخصوص به لا انعدام مطلقا وكونه آخرا على الاطلاق ولا يقتضي كونه آخرا الكل الذوات
وضمير نعيده عائد الى الخلق بمعنى المخلوق ولا بداية لا يعني الايجاد من العدم ومعنى الجمع كما في قوله اولم يروا كيف
يبدئ الله الخلق ثم يعيده والخلق الذي يكسبه ان يراه هو جمع الاجزاء على قلنا ان المراد به المعنى الاول وفيه الفناء
ومنه فناء العالم من المتكلمين الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها وتمسكوا في
ذلك بما ذكرناه الشيخ في امتناع فناء الاعراض حتى انه لو عدم العالم بعد وجوده لكان عدمه اما لذاته او لامر وجودي
هو الموجب او المختار او امر عدمي هو الشرط والكل باطل وقد عرفت الجواب عنه وما يرد على كل واحد من هذه
المقدمات وسنتكلم على زيادة حل له المقصد المقصد الثالث في عدم جواز فناء الاجسام
بالعدم ام مجرد وضاعه ضاعه قد ذهب الجمهور الى انها بالعدم غير مجرد ثم منهم مراد في فيه الضرورة وقال
انا نعلم بضرورة ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسية والسموات ولو رضيت هي عين ما شاهدناه اليوم وكذلك

علم بالاضطرار ان من قال بخلاف كلامه هو عين من مجحد الكلام [illegible] ان [illegible] للانسان بالامس واولاده واموال و
معارفه هل عينها اليوم وغيرها قال الامام الرازي جزمنا ببقاء الاجسام واستمرارها ليس مستندا الا الى الحس ولا يصلح
للتعويل عليه لاعراض حسيه في الحس وقد علم بانها غير باقية عند من يقول به واجاب الم عنه بالالزام انا جزمنا ببقاء الاجسام
ليس مستندا الى الحس بل الجزم به ضروري يحصل بمجرد الفطرة ومستفر الفطرة كان للدلالات والمفكر فيه لا يطلب
مستنده ومنهم من يستدل عليه ويقال لو لم يكن الاجسام باقية لم يكن القول بموت شخص وحياته لان موضوعها ان يكون
جسما واحدا والجسم في حال حياته غير الجسم في حال مماته على هذا التقدير ولا القول بالاستحالة كالتسخن والتبرد والتسود
والتبيض ليس موضوعها واحدا واللازم بط فكذا الملزوم وذهب النظام والنجار بناء على اصلهما من ان الجواهر
مركبة من الاعراض وهي متجددة وكذا ذكره الشيخ في عدم بقاء الاعراض طردا في الاجسام فرتبه على مثاله وغلط
الكرامية في كون الاجسام ابدية وهو انه لا فناء للاجسام الدليل الذي ذكرناه في الاعراض من انها لو كانت باقية لم تقبل
العدم لان انعدامها اما لذاتها او لعدم موجب او لمختار او لعدم شرط والكل مح واللازم بط وذهب النظام والنجار
الى عدم بقاء الاجسام ايضا وسعت الكرامية بطلان اللازم وقالت انها ابدية لا تقبل العدم ومن وهذا الى عود الاعراض
وبقاء الاجسام جزء منها وقالوا انا قلنا الاعراض غير باقية لانها لو كانت باقية لم تعدم فانعدامها لا يكون لذاتها ولا لعدم
موجب او مختار لما مر بل لعدم شرط وهو انتفاء لان شرط بقاء العرض لا يكون الا الجوهر وهو مشروط بالعرض في
البقاء فيلزم الدور وهذا لا يتاتي في الاجسام لانها قابلة بعينها ليس لوجودها شرط وفقطها الدور بتعلقها بالاعراض متعاقبة
تخلو عنها فاذا اراد افنائها لم يخلق فيها العرض كما هو مذهب الاشاعرة او خلق فيها فناء فيلزم الوجود وهو الفناء كما هو مذهب
المعتزلة ودفع هذا الدور بعد لازم لجواز ان يكون بقاء الاعراض مشروطا بالجوهر وبقاؤه مشروطا بنوات العرض لا بقائه
او يكون شرط العرض الباقي عرضا لا يبقى هذا قال الامام الرازي لم يقوله الحيوان ليست عبارة عن الجسم فقط بل
لا بد فيها من جواهر معينة فاذا كانت الاعراض غير باقية كانت الحيوانية ايضا غير باقية فمن قدره اعيانها باشفاء احد
جزئيها المقصد المقصد الرابع من جواهر الاجسام في انها لا تتداخل اتفق العقلاء على امتناع تداخل الجواهر
وهو انضمام جوهر الى آخر بحيث لا يزيد الحجم ثم قالت المعتزلة وذكر معللا بالتحيز اي التحيز لكون الاعتبار
وجود احد الجوهرين فيه متماثل للكونه باعتبار وجود الآخر فيه وقال احمد بما هو لذاته لو تداخل الجواهر لكان
زيادة الحجم بعدم الزيادة الخ وهو باطل بضرورة فانه لو جاز التداخل بين الجواهر لزم جواز تداخل كرة الى الفرد
الواحد فاذا جاز ذلك جاز ولم يعظم عنها وجود كرة العالم مع بقائها على حيثها وذلك مجحد للضرورة وكابرة للعقل استدل
الامام الرازي عليه بان الاجسام متمايزة متكثرة من الجواهر لانها والمجردة الخمسة فلو تداخلت لارتفع بعد
بالذات اما بالذوات والعوارض فيقتضي الى الاتحاد وهو مح وقيل من هذا لم يتداخل الاعراض المجامعة ايضا المحال
وقد نسب الى النظام انه قال بجواز تداخل الجواهر والظاهر انه لما قال بتركب الجسم المتناهي المقدار من جواهر
افراد غير متناهية لزم القول بتداخلها واما انه التزمه وقال به فلم يعلم كيف وهو مكابرة العقل الصريح المقصد
المقصد الخامس من عوارض الاجسام انه قد يجده الجوهر وجوه جزء مثلا زمان اي لا يشغل في الحجم من قدر
واحد في حيز واحد سواء كان على سبيل التماس او التداخل وغيرها مستويا ايضا كون الجوهرين الواحدين واحد في

في حيزين وهو ضروري فان العقلاء اتفقوا على ان اجل الدليل ببيان انه يتوقف على مقدمات منها ان الجوهر الواحد
لا يكون في ان واحد في حيزين ومنهم من قال في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن الجزم بان الحاصل في هذا الحيز هو الحاصل في حيز
آخر وهو جسم في السلطان وايضا لم يتميز جوهر من في مكانين فالجوهر الآخر معتبر معه وغير معتبر معه وهو بط
بعد لان الشيء اما ان يكون وان لا يكون وهذا القول منهم تنبيه على بداهته لغصار ان نعدو المط عند العقل لا
استدلال لان شيئا من ذلك ليس باوضح من المطلوب واعرف هذا فاعلم ان لا صحيح بناء على جواز الخلاء واسم التضاد
على الجواهر باعتبار امتناع اجتماعهما في الحيز الواحد لما ثبت انها منسع الفاضي عنه ولعله داخل في التضاد بعاقب المتضادين
على المحل المتقوم كان يضاد الاعراض وذكر غير منحصر في الجواهر وجوره لا تساوى ومثل هذا النزاع الواقع بين الحكماء
وان العصفور الموعية كالاسنة والنادرة هل يسمى متضادة باعتبار امتناع اجتماعها في محل واحد ام لا فان شرط
في التضاد تعاقب المتضادين على الموضوع اي المحل المتقوم فلا يطلق عليها التضاد ولان محل الصور الموعية
وهو الهيولى ليس متقوما بها بل متقوما بها وان لم يطلق فالحران عقلا نزاع لفظي يرجع الى تجويز الاصطلاح ولا مشاحة
فيه فلكل ان يصطلح على ما يشاء لكن ان المشهور هو اشتراط الموضوع فيه المقصد المقصد السادس
في امتناع خلو الجوهر عن الاعراض اتفق الاشاعرة على ان الجواهر لا تخلو عن شيء من الاعراض وعن ضده وكل عرض مع تضاد
يجب ان يوجد احدهما في الجسم وذهب بعض الدهرية الى ان الجواهر كانت خالية عن جميع اجناس الاعراض في الازل الا انها
لا تزال وهم القائلون بان الاجسام قديمة وانها محدثة بصفاتها وذهب الصالحي من المعتزلة الى جواز خلو الجواهر
عن جميع الاعراض فالازال والعدم لا خلاف وذهب البصريون الى امتناع خلوها عن الاكوان وجواز خلوها عن
غير الاكوان ولعله اراد ان امتناع خلوها عن الاكوان وجواز خلوها عن غير الاكوان يعني الاشاعرة بان الاجسام
متجانسة لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة واما يتغير الجسم ويعرض لها لانه بالاعراض القائمة بها فلو تعرى جسم من
جميع الاعراض اصلا وهالم يكن موجودا اولا لكان اما جسما مستمصا وهو بط لاستحالة محضة باسقاط الاعراض الموجبة
واما جسما مطلقا والوجود له بالاستقلال من وجود في ضمن الاجسام وهذا الوجه عليه تعويل الاصحاب وانت
تعرف انه لا يفيد التعميم اذ ربما يحصل بين الجسم بعض الاعراض ولا يتوقف على ان يحصل له فرد من كل نوع من الانواع
المعدودة تحت اجناس الاعراض كالهواء فانه خال عن كل نوع وعما يضاده وكل طعم وعما يضاده وايضا يلزم منه
عدم اجتماع المتكلم النظام في ان الاجسام غير باقية وذلك لا عرافهم بان الاعراض داخلة في هوية الجسم وهو نفسه ولا كانت
الاعراض متجددة ويكون هو بها الجسم كذلك ضرورة تجدد الكل بتجدد الجزء وان هذا اشارة بقوله وموافقة النظام لهم
في ذلك ظاهر وهو مقصد رمضان الى المعقول ومنهم من احتج بان الجسم ممتنع خلوه عن الحركة وضدها وهو الكون
الذي في مكان حدوث الاجسام فاذا لم وهو ضعيف لان الدليل اخص من المدعى اذ الدعوى عامة وهي ان كل عرض
معه لابد الجسم عنه وعن ضده والدليل خاص بامتناع خلوه عن عرض معين هو الحركة وضدها ومنهم من احتج بان
الجسم لا يخلو عن اشكل اذ انه متصف بالافراد في الحار وكل جسم هو جسم لا بد اما ان يكون مجتمعا او متفرقا لانها
اذا كان مجتمعا الاجتماع بالتفرق فهما مجتمعان وان كان منفردا فلا يخلو الجسم عنهما وهو من الوسط لانه لا يفيد التعميم
وكانت لا اخر على الصالحي حيث جوز خلو الجسم عن الاعراض كلها فيما لا يزال وعلى البغدادية حيث جوزوا

يعري الجسم عن الاكوان ومنهم من احتج بان الجسم اذا وجد كان متناهيا لا يبقى خاليا عن شكل معين وهو ايضا حجة الا انه
مبنية على القصر بما حسب هو ز ويعري الجسم عن غير الاكوان ثم ان المجيب بالدلائل الخاصة بالمراد وا تعميم دلائلهم فاسوا بعض
الاعراض على بعض وقالوا لما ثبت امتناع خلو الجسم عن بعض الاعراض يلزم مثل ذلك في باقي الاعراض في جميع الاوقات سواء كان
في الازل خلافا لما عليه بعض الدهرية او فيما لا يزال خلافا لما عليه الصالحية لا رد ذلك اما اولا فلانه قياس الجوهر الى كونه قابلا له
على التعدد من يلزم العموم لان نسبة ذات الجوهر وجوده الى جميع الاعراض في جميع الازمان نسبة واحدة وهذا ايضا ضعيف
جدا او على تصور بعد تسليم حصر المعنى لامتناع خلو الجسم عن بعض الاعراض في الذات والقابلية لا نم ان نسبة الجسم الى
بعض الاعراض في بعض الازمان كنسبته الى سائر الاعراض في سائر الازمان كيف والاعراض مختلفة والمعنى لاحد المتجانس
في زمان لا يلزم ان يكون مقتضيا للمخالف للاخر في سائر الازمنة واستدل المجوزون لخلو الجسم عن الاعراض طلبا وجه
الاول ان الجسم والعرض موجودان قادرا بان يقدر على ايجادهما فلو لزم من وجود الجسم وجود العرض وامتنع خلوه
عنه لكان الرب تعالى مضطرا الى احداثه عند احداث الجسم ولا يبقى على صفة الاختيار وهو ممتنع واجيب عنه بان
هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض بدون الجوهر وامتناع وجود العلم وجميع توابع الحيوة بدون الحيوة وجميع المشروط
بدون الشرط وفي لزوم العلم في المنظور فيه عند حصول النظر استجماع الآفات الا انهم العلم وفي امتناع العلم بالمطلوب
دون النظر لانا نجوز انقلاب النظري ضروريا مطلقا لكن المعتزلة لا يجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا
وحصوله بدون النظر والاشعرية لا يجوزون ذلك مطلقا ضرورة ذكر الامام انهم ما اجابوا عن هذا بكم في حصول الالزام جوابه عنده بان
يجوز العلم بالباري تعالى بما هو معلوم لا يجوز ان يخلق الله تعالى للعبد العلم به والمعلومات غير متناهية فاذا علم العبد بعض
المعلومات دون البعض فاما ان يقولوا بانه يقوم بذلك كل علم يخلقه الله له ضد فيلزم ان يقوم بذاته صفات غير متناهية
غير مراد ان مالم يعلمه غير متناه او يقولوا انه يتعرى ذاته عن تلك العلوم واضدادها فيبطل اصلكم من ان الجسم لا يعرى عن العرض
وضده واجاب عنه بما لا يجار المان ولا يبطل اصلنا الا ان المسلم عنه تعلق العلم وانه ليس بعرض له تعين العلم فان الم
تعدد المعلومات يقتضي تعدد تعلقات العلم اعني النسبة الموجبة للتميز على وجه لا يحوز النقيض لا تعدد العلم حتى يلزم
ما ذكرتم وعلى تقدير اقتضائه تعدد العلم يجوز ان يكون العلم من قبيل الصورة الذهنية فلا يكون عرضا لكونه معدوما
واجاب عنه الاستاذ ابو بكر الاسفرائني بناء على اصله من ان العلوم المختلفة متضادة بان العلوم القائمة بمن
لا تتم به وما لم يتم به من العلوم لا يكون الا متنافيا والزم بانه على هذا الاصل امتناع اجتماع علمين في محل واحد فالتزم
وقال ما نجده من العلوم المجتمعة لنا وليست قائمة بمحل واحد بل كل علم قائم بجزء من القلب غير قائم به العلم الاخر مالم يقم به علم
متصف بانه يكون ضده الجهل واجاب ابو بكر بن فورك بان المعلومات وان كانت في نفسها غير متناهية امكانا لكن
الانسان لا يعقل الا علوما متناهية ولا يلزم وجود ما لا تناهي وهو ظاهر واذا لم يكن فالحاصل ان تناهى
فلا يلزم ان يقوم به من العلوم العلم المتناهية وصاف غير متناهية من اضداد ابا فان قيام الضد
يكون بدلا لما يكون المحل قابلا له والمحل غير قابل للامتناهي فان الموقف بان يقول في اية ساير علوما غير
متناهية يلزم وجود ما لا يتناهى معا فاللازم ممنوع لجواز ان يكون قبوله لما لا يتناهى من العلوم على سبيل البدلية
وان اراد به وجوده بدلا فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع ويمكن ان يقال لهذا المنع لانه لو قبل علوما

غير متناهية فان معنا ملايرد المنع وان كان على سبيل البدلية فانا نحاصل للانسان في كل زمان من العلوم واضدادها كثير
متناهيا فلا يلزم احتمالية بما وصاف غير متناهية واجاب عنه القاضي ابو بكر الباقلاني بان من قام به العلم ببعض المعلومات
دون باقي المعلومات فاسدا بان باقي المعلومات انما هو بانه مضادة لما في العلوم اجمع دون ما قام به من العلوم وعلى هذا فلا يفتقر
الى قيام اضداد غير متناهية به والثاني ان الهوا ليس له لون وكذا الماء واجاب عنه الامام لا نم انه ليس لهما لون بل لهما لون
ولاجل ذلك يضعف سلمنا انه لا لون لهما لكن لم خلوهما عن ضده او الضعف قائم بهما والتقابل بينه وبين اللون تقابل التضاد
لا تقابل العدم والملكة وذهب بعض المتكلمين الى ان حصول الجوهر للاعراض معلل بالعرض له وانه موجود لا دبرانه
وعدما والعدم بانه كون المراد وعلله لا يرد منع بعضهم ذكر ان كل واحد منهما من الصفات الواجبة للجوهر وكل منهما يحبه
مع الاخر ولا اولوية لاحدهما بان يكون علة للاخر والحق ان كل واحد منهما له تعين حكمي ولا قاطع في شيء منهما الوجود
المقصد المقصد الرابع من عوارض الاجسام في تناهي الابعاد اتفق الحكماء على انه لا يجوز ان يوجد بعد موجود في شيء من
الجهات الى غير النهاية لا في ملاء ولا في خلاء ان جوزوا الخلاء وتعدد نهاية البعد لا يكون له طرف بالفعل من البعد وحال النهاية
ذكروا براهين المتعددة انما قيد البعد بالموجود لان التناهي ليس لازما لماهية البعد من حيث هي بل من العوارض الخارجية نيد
للموجود وهي لو تصور بعد غير متناه لكان متصورا للبعد بخلاف مالو تصور ابتداء غير وجودي فانه لا يكون منحصرا
لا الى نهاية وقوله لو وجد بعد غير متناه اشارة الى اعتبار هذا القيد واستدلوا على ذلك بوجوه من البرهان الاول وهو الذي
عول عليه الحكماء ويسمى بالبرهان المسامتي انه لو وجد بعد غير متناه لكان لنا ان نفرض خطا غير متناه في ذلك البعد تعرض
وخطا متناهيا موازيا له ثم مسامتا له بان نفرض مثلا كرة يخرج من مركزها قطر مواز للخط الغير المتناهي والمراد بموازاة
القطر انهما لو اخرجا على الاستقامة الى غير النهاية لم يتلاقيا هكذا — ثم يتحرك الكرة
متحركة الى جهة الخط الغير المتناهي فيصير القطر بالحركة الى جهته — ايضا ويصير
مسامتا له بعد ان كان موازيا والمراد بالمسامتة انه لو اخرج — ويتقاطعا ملاقيا
له هكذا — ولو فرضنا حلوته كذلك كانت المسامتة حادثة لحصولها بعد ما لم يكن وإ عرضا
اذا كانت حادثة وجب ان يكون لها اول اي يكون في الخط الغير المتناهي نقطة
يقع عليها اول المسامتة لكن ذلك محال في الخط الغير المتناهي لانه ما من نقطة فيه تفرض مسامتة القطر لها الا وسامتة
مع النقطة التي فوقها قبل مسامتته مع هذه وذلك لان زاوية مسامتة طرف القطر والخط الغير المتناهي يحصل
بها زاوية محيطها طرف القطر والخط الغير المتناهي وكل زاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فلا منها اقلية من الزاوية
الاولى فالزاوية التي تحصل بسبب مسامتة طرف القطر للنقطة التي فرضنا انها اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي
منقسمة ايضا فيما يفرض بانه يمكن ان يوجد من مسامتة القطر للخط الغير المتناهي زاوية اصغر منها ثم يتولد الزاوية التي
يحصل بسبب مسامتة القطر لنقطة من الخط الغير المتناهي من فوق نقطة اول المسامتة اصغر من تلك الزاوية ولا شك ان
الزاوية الكبرى لا تحصل الا بعد الصغرى فيكون المسامتة مع النقطة الفوقانية قبل المسامتة مع النقطة التي فرضنا انها
اول نقطة المسامتة ثم نقول بعد الزاوية المتضايقة بالقسمة فتكون المسامتة مع نقطة فوقها قبل المسامتة معها و
هكذا الى غير النهاية فان لم يكن المسامتة انما تحصل بحركة القطر الى جهة الخط الغير المتناهي والحركة فطبقة على المسافة وكل

مسامته مستمرة الى غير النهاية بناء على نفي الجزء واذا كانت الحركة منقسمة يكون الحركة على نصفها قبل الحركة على
نصف النصف قبل الحركة على تمام النصف وهكذا الى غير النهاية فالمسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل بميل غير متناه
اقل من الميل الذي به يحصل المسامتة مع التحتانية ولا شك ان الميل الاكثر لا يحصل الا بعد الميل القليل فلا جرم لا يمكن
ان يسامت الخط المذكور نقطة من الخط الغير المتناهي الا بعد ان كان مسامتا للنقطة التي فوقها ولما كانت النقطة فيه
غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة هذا هو تقرير البرهان وتحقيقه ثم بان حاصله لو
وجد بعد غير متناه لامكن الفرض المذكور وهو فرض خط غير متناه وخط متناه موازيين ثم مسامتته بالحركة الى الجهة
لكن اللازم باطل لاستلزامه اما امتناع المسامتة او وجود نقطة هي اول نقطة المسامتة وكلاهما باطلان اما الثاني فلما
مر واما الاول فلان انا نرى نفصل بين كل نقطتين خطا مستقيما فكذا الملزوم وهو امكان الفرض وملزوم الملزوم وهو البعد
الغير المتناهي وهو المط وبهذا التحقيق سقط ما اورده ابو البركات من ان حركة الخط المتناهي متعلقة بأسباب
الحركة ... الى ما فيه والرهان ولا تعلق لها بالمسامتة وتعيين اول نقطة المسامتة في الخط الغير
المتناهي متعلقها بها غير معقول واعلم ان هذا البرهان مبني على انتفاء الجوهر الفرد لانه على تقدير ثبوته لا يمكن بيان اللازم
لانه حينئذ ... الى ... ان الجوهر الفرد ويصير اول نقطة المسامتة ولعل المتكلمين انما تمسكوا به الزاما للحكماء
لانهم نافون للجواهر الفرد ... لا لانهم في نفسه لا مرعلى مذهبهم وعلى هذا البرهان اعتراضات
احدها ما اورده الفاضل المحقق امير الدين الابهري وهو ان هذا الدليل لا يدل على امتناع البعد الغير المتناهي الا
الجزء وهو تعيين اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي انما يلزم في مجموع مركب من البعد الغير المتناهي مع فرض الخط
الغير المتناهي والخط المتناهي وحركته فجاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض المذكور ايضا ممكنا و
يلزم المحال من المجموع او اجتماع الممكنات ... يستلزم المحال ... ان كلا منهما ممكن ويلزم من اجتماعهما المحال
اجتماع النقيضين واجاب الم عنه بانا نعلم امكان الفرض المذكور على تقدير وجود بعد غير متناه بالبداهة وشبه على
بداهته بانه من الفروض التي يحكم العقل بامكانها بمجرد تصور الطرفين كان العقل فرض البعد ... فرض الزاوية
... خط على اخرى على الاستقامة وفرض ... الخط ... وفرض وجود الدائرة بحركة احد طرفي
الخط حول طرفه الاخر الى ان يرجع الى وضعه الاول ... سفسطة واذا كان الفرض المذكور ممكنا يندفع
المعارضة اذ لا يلزم المحال منه فقط ولا من البعد ... ولا من اجتماعهما ... ان ... لا ينافي على الاجزاء ... الى
... محالا لكان ... بانه واحد من الاجزاء ... ولما كان الفرض المذكور ممكنا كان ... البعد
البعد الغير المتناهي وهو المط وثانيها ما ذكره صاحب اللباب وهو انا لا نسلم ان الخط المتناهي اذا مال من الموازاة
الى المسامتة لزم تعيين نقطة في الخط الغير المتناهي هي اول نقطة المسامتة ... منع الملازمة ... يعينه
ومنع الملازمة بطلان اللازم ... الملازمة في حصول في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة واللازم باطل
لان المسامتة انما تحصل ... لا ... نقطة ... اول نقطة المسامتة ... الخ
... بالميل الاول ... يكون ... النقطة وهكذا الى غير النهاية ... الم بان هذا المنع
مندفع بالدليل الذي ذكرناه في اثبات الملازمة وهو ان المسامتة حادثة وكل حادث اول واوله يكون نقطة ... يقول

بعد سمو ... الشيخ هذا السند ليس بصحيح لانه دليل على بطلان اللازم فلو دل على عدم الملازمة لم يعارض السند
... بعض ... التالي واللازم ... البطلان واعلم ان هذا السند يصلح لان يحصل معارضة في مقدمة الدليل وهي
الملازمة وجوابها بالمعارضة ... ولا يسلم ... لزم ... سند ... به بعض التالي واللازم ... بانه
لو وجد ... لزم خلو الشيء ... لانه اذا تحرك الخط المتناهي عن الموازاة الى المسامتة فاما ان يحصل في الخط
الغير المتناهي اول نقطة المسامتة وهو ... واما ان لا يحصل وهو ايضا ... ومنع الملزومية التي ذكرها
في المعارضة يعني ما ... بطلان اللازم ... ولو سلم امتناع البعد الغير المتناهي ايضا او لو وجد بعد متناه
لامكن ان يفرض فيه خط متناه ... متناه ... يوازيه ثم ... الى المسامتة ... حادث
فلا بد ان يكون لها اول فيكون في الخط لا اول جزء هو اول اجزاء المسامتة واللازم باطل لان مسامتة الخط للنقطة
وان كان انيا لا ان مسامتة الخط بجملة ... ان يكون زمانيا فاذا سامت الخط المتناهي طرف الخط الاخر لم يكن
مسامتا للخط واذا ... وقطع ... مسامتا للخط ... القابل للقسمة ... ولا يشير
الى جزء يحصل اول المسامتة مع الخط وجوابه ان لا اجزاء في الخط المتناهي متناهية بالفعل ... اجزاء
هو بالوهم والوهم ... الذي لا ... يكون ... فلا جزء ... يوجد فيه جزء يكون اول المسامتة ... لا ينقسم
بالفعل ... يكون ... جزء اخر يكون المسامتة ... على المسامتة مع ... بخلاف الغير المتناهي لان حكم الوهم
هناك ... لان كل جزء فيه يفرض اول المسامتة ... يوجد قبله جزء ... بالفعل بعدم المسامتة مع على
... ذلك ... ما ذكره بعض الفضلاء من المتأخرين وهو صاحب اللباب ... هذه ما
اورده الامام الرازي في المطالب العالية ... هذا الدليل مقلوب عليكم لانه يدل على عدم تناهي الابعاد
لان اطول خط مستقيم يفرض في البعد المتناهي هو محور العالم فاذا فرض خط مساو يوازيه ثم يميل من الموازاة
الى جهة المحور فلا بد ان يسامت طرف المحور والمسامتة مع ... بالمسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم لا يمتنع
ان المسامتة انما تحصل بالزاوية والميل ... الا بالزاوية الكبيرة والميل القليل انما يحصل
بعد حصول الزاوية الصغيرة والميل القليل ... المسامتة مع النقطة الفوقانية خارج العالم وهكذا الى
غير النهاية فيلزم حصول ابعاد غير متناهية خارج العالم ... غير متناه وهو ... واجاب عنه
الم بان مسامتة الخط مع نقطة ... طرف المحور خارج العالم ... اخراج هذا الخط على الاستقامة
الى خارج العالم لكنه ليس بممكن ... الخط ... الحكم ... مستند الى
الحكم ... البرهان الثاني على تناهي الابعاد ما ذكره صاحب اللوامع
... البرهان الاول ... لو وجد بعد غير متناه للكرة
... خط غير متناه ... كخط ... وهكذا
... الكرة ... فاذا تحركت نصف الدورة فلا بد ان يصير خط ... بعد لم
كان ... موازيا على هذه الصورة
وهذا انما ... الاخر واللازم باطل لانا ... نقطة من طرف احد الخطين وهذا ... ضا

غير متناهيين وادامت الدائرة او غابت الى وضعها الاول وهو القاطع فلا بد ان يصير خطا بعد ما كان
غير مقاطع فيوجد اول نقطة المسامتة وهو باطل لانه يلزمه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض المذكور ولو امكن
ذلك يحصل هذا الخط عن الاخر واول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي واللازم باطل فكذا الملزوم وظهر ان
هذا البرهان مبني على عكس البرهان الاول حيث فرضنا الخط المتحرك متناهيا لا من المسامتة الى الموازاة وهنا
من الموازاة الى المسامتة واعلم انه اذا فرض الخارج [illegible] البرهان على وجه يكون عكس الاول ايضا
فاذا فرضنا الخط المتناهي مقاطعا للغير المتناهي او مسامتا له ثم تميل الى الموازاة وكان مبدأ حركته يحصل مسامتته
مع النقطة الفوقانية الى ان ثم بعض الدورة يحصل الموازاة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي من نقطة هي اول
نقطة المسامتة ويحدث بعدها الموازاة واخر نقطة المسامتة في هذا البرهان هي اول نقطة المسامتة في البرهان
الاول فيكون محالا [illegible] بهذا الوجه عدم تناهي البعد سواء كان في جهة واحدة او اكثر بخلاف ما ذكره صاحب
التلويحات فانه انما يدل على بطلان عدم تناهي البعد في جهتين واكثر   الثالث   البرهان الثالث على تناهي
الابعاد انه لو وجد بعد غير متناه لامكن فرض خطين يخرجان من مبدأ واحد الى غير النهاية بحيث يكونان كساقي مثلث ويزيد
الانفراج بينهما بقدر زيادة امتدادهما ولو امكن ذلك لانحصر ما لا يتناهى بين حاصرين واللازم باطل اما الملازمة فلانا
فرضنا زيادة الانفراج بحسب زيادة الخطين فاذا كان زيادتهما وامتدادهما الى غير النهاية كان الانفراج ايضا كذلك واما
بطلان اللازم فلان غير المتناهي ما لا يكون له نهاية والمحصور بين حاصرين له نهاية وهذه الحجة ما ذكره ابن سينا في
الاشارات وسماه بالبرهان السلمي وعليه مناقشات كثيرة لخصها صاحب التلويحات وانما يدل على امتناع بعد
غير متناه من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم بعض الزاماته ولو جوز بعدا غير متناه في جهة كالبعد الاسطواني
لم يلزم من هذا الدليل بطلانه   الرابع   البرهان الرابع وهو تقرير للبرهان السلمي على وجه اتم هو انه لو
وجد بعد غير متناه لامكن فرض مبدأ واحد يخرج منه خطان الى غير النهاية كساقي مثلث ويزيد الانفراج بينهما على
وجه يكون نسبة [illegible] الخط وبلغا ما بلغا سواء كان زيادته بقدر زيادة الخط بان يحصل الانفراج ذراعا اذا ذهب
الخطان ذراعا ويحصل زيادة الخط مثلا ذراعا اذا ذهبا ذراعين على هذا او لا بقدر زيادة بل يزيد بان يكون زيادة
الانفراج ضعف زيادة الخط مثلا او انقص لكن يكون النقصان بقدر واحد بان يحصل الانفراج نصف ذراع اذا
ذهب الخطان ذراعا ويحصل ذراعا اذا ذهبا ذراعين هكذا [illegible] لاجل الانفراج بحسب زيادة
الاذرع في الخط فلو ذهب السائل على هذا السؤال الى غير النهاية فان كان الانفراج بينهما غير متناه لزم انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين وان كان متناهيا لزم ان يكون نسبة المتناهي وهو البعد المتناهي وهو الخطان الذاهبان
الى غير النهاية واللازم باطل لان نسبة المتناهي يكون بجزء [illegible] وغير المتناهي يمتنع ان يكون كذلك وانما
قلنا يجب ان يكون النقصان بقدر واحد اذ لو لم يكن كذلك بل يكون كل زيادة في الانفراج انقص من التي قبلها
كما انها انقص من الزيادة التي في الخط كما اذا كان الاول نصف ذراع والثاني ربع ذراع والثالث ثمن
الثاني ثمن ذراع وهكذا يجب ان يكون كل زيادة لاحقة نصف زيادة سابقة امتنع فرض زيادة الانفراج كما يرد
الخطان لانتهاء الذراع بالقسمة الى الجوهر الفرد عند من يقول به او الى جزء لا يقبل القسمة عند من لا يقول به

الخطه

هكذا

السؤال

الانفراج

الخامس

الخامس   البرهان الخامس على تناهي الابعاد انه لو وجد بعد غير متناه لامكن ان نقسم بعدا منه
ذا استدارة كالترس بستة اقسام مثلا يحيط بكل قسم ضلعان هكذا
ثم يخرج الاضلاع [illegible] الى غير النهاية فينقسم [illegible] العالم الى ستة
اقسام واللازم باطل لان كل قسم منه اما ان يكون متناهيا فيكون المجموع
ايضا متناهيا لانه زائد على المتناهي بقدر متناه وقد فرض المجموع غير متناه هف واما ان يكون غير متناه فيلزم
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين هف وهذا البرهان يسمى بالبرهان الترسي ذكره صاحب التلويحات في بعض كتبه وهو
بالحقيقة توضيح للبرهان السلمي اذ يحيط بكل قسم من الستة ساقا مثلث ممتدان الى غير النهاية ويزيد الانفراج بينهما بزيادة
الساقين كما فرضنا في البرهان السلمي بعينه واما قوله لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع مع انه لم يعرض في
السلمي ان الاضلاع مثلث [illegible] فرضناه او [illegible] الانفراج بقدر ازدياد الضلعين وحينئذ ان الى غير النهاية
كان الانفراج بينهما غير متناه فلو فرضنا لهما وترا في نقطتين من الضلعين كان مساويا لهما ويلزم حصول مثلث
متساوي الاضلاع [illegible] لهذا انما يلزم لو فرضنا زيادة الانفراج بقدر زيادة الضلعين كما في اصل
البرهان السلمي اما لو فرضنا [illegible] زيادة الانفراج اكثر او اقل من زيادة الضلعين مع محافظة التنصيص النسبة كما [illegible] تمامه
في البرهان الرابع المتفرع عليه [illegible] هذا البرهان حيث اطلقنا القول فيه فلا يلزم حصول مثلث متساوي الاضلاع
لجواز ان يكون [illegible] اكبر او اصغر واورد صاحب المحاكمات على البراهين السلمية بانها انما تتم لو سلم ازدياد البعد
بين الخطين بزيادتهما الى غير النهاية وكون البعد بينهما غير متناه وهو ممنوع اذ اللازم من هذا عدم تناهي
الازدياد بينهما لا عدم تناهي البعد [illegible] لا عدم تناهي ازدياد البعد مسلم
لعدم تناهي البعدين [illegible] ولا يلزم [illegible] كما هو مذهب [illegible] من [illegible] زيادة
الاجزاء في الجسم غير متناهية مع ان [illegible] متناه ويلزم [illegible] حصول ابعاد العالم في حبة الخردلة وهو ضروري
البطلان [illegible] البرهان السلمي بوجه [illegible] زيادة توضيح وهو انه لو وجد بعد غير متناه لامكن فرض ساقي مثلث
يخرجان من مبدأ واحد الى غير النهاية على وجه يكون الزاوية التي بينهما ثلثي قائمة وهو ظ ولو امكن ذلك لامكن
ان يكون الخط الواصل بينهما غير متناه واللازم باطل اما الملازمة فلانا نفرض الساقين الغير المتناهيين وترا
يحصل منه مثلث لاحد الساقين زاوية اخرى تكون هي ايضا ثلثي قائمة واذا كان كذلك كانت الزاوية الباقية [illegible] ثلثي
قائمة لما ثبت في اقليدس ان الزوايا الثلث في كل مثلث مساوية لقائمتين فيكون زوايا المثلث متساوية واذا
كانت زواياه متساوية كانت اضلاعه متساوية لما ثبت في اقليدس من ان كل مثلث زواياه متساوية يكون اضلاعه
متساوية ولما كان الضلعان الخارجان من المبدأ الواحد غير متناهيين كان الوتر الذي هو الخط الواصل بينهما
غير متناه واما بطلان اللازم فلانه محصور بين حاصرين فيمتنع ان يكون غير متناه وهذا الوجه منسوب الى الفاضل
رشيد الدين الوطواط واجيب عنه بانه مصادرة على المط لان الخط الواصل بين الضلعين الغير المتناهيين
انما يكون غير متناه لو كان واصلا بين طرفيهما وانما يكون واصلا بين طرفيهما لو كان [illegible] الابعاد
لو كان البعد متناهيا وهو عين المتنازع فيه   السادس   البرهان السادس على تناهي الابعاد برهان التطبيق

متساويا اضلع

المحاكمه

وبيانه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن فرض خط يبتدى من نقطة ما ويمتد الى غير النهاية ثم يزيد على ذلك الخط
خط واحد متناهيا كذراع مثلا من الجانب الذى يلينا او يقصر عنه ذلك القدر من هذا الجانب ثم يطبق طرف الخط الزائد
على طرف الخط الناقص فان مرا الى غير النهاية من غير ظهور النقصان مطبوقة لا يكون من الجانب الذى يلينا ولا في الخلال
لانا فرضنا حصول التطبيق ذلك الجانب والخلال بل يكون من الجانب الآخر لا اخر واذا كان كذلك وجد شىء من
الخط الناقص من الجانب الذى فرض عدم تناهيه فيه والخط الآخر زائد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا ايضا
لان الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه وقد مر هذا التقرير مرتين في موضع يرد عليه جوابه بمرة في بيان بطلان
التسلسل ومرة في بيان بطلان عدم تناهي القوة الجسمانية الرابع البرهان الرابع وهو وجه لوفى تقرير
البرهان التطبيقي انه لو وجد بعد غير متناه لامكن فرض خط غير متناه من الجانبين كخط ا ب ج د ثم نعين
نقطتين منه بينهما بعد متناه كنقطتي ج د فالامر لا يخلو اما ان ينتهى الى احدى النقطتين كنقطة ج مثلا ونقول في منتصف
الخط المفروض اولا فان كانت في المنتصف كان النصف الذى من ج الى آ مثل النصف الذى من ج الى ب فنقطع
من هذا النصف الذى بين ج د وما بعد من ج الى ب اولى من النصف الاول ومن ج الى آ ثم يطبق احدهما على الآخر
وانه لم يكن على المنتصف كان احد طرفيها اقرب من الخط الواقع في طرفها الآخر فيطبق الاقل على الاكثر ونتم البرهان
على ما مر وقد يقرر هذا البرهان على وجه لوفى وهو انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نقطع في الوسط قدرا
متناهيا اى نقطتين كنقطتي ج د مثلا ونفصل بينهما حتى لا يبقى ثلمة فيه فيحصل في الذهن خطان احدهما زائد
على الآخر على ما مر ويعينا برهان آخر وبرهان المسامتة ذكره صاحب التلويحات وقد حققناه في مبحث التسلسل
وهو ان البعد لو كان غير متناه فيه خط متناه وخط غير متناه متوازيين ونقطة معينة
وبين واحد من المحدثات والنقطة الواقعة في البعد الغير المتناهى اما ان يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين
حاصرين واما ان يكون متناهيا فيكون المجموع متناهيا اذ المجموع لا يزيد على ما وقع بين النقطتين الا بقطر واعترف
بانه محتاج الى حدس فلا يقوم حجة على الغير احتج الحكماء على عدم تناهي الابعاد بوجوه الاول
ان الابعاد لو كانت متناهية لكان الخارج عن العالم متميزا بعضه عن بعض لانا ندرك بالبديهة ان طرفه الذى يلي القطب
الشمالى غير طرفه الذى يلى القطب الجنوبى وكذا ما يلي منه جهة الافق غير ما يلى منه جهة السمت والتميز لا يكون الا بالخصائص
لان النفى الصرف لا خصوصية فيه ولا تميز وكيف يحصل فيه الامتياز فلا بد ان يكون امرا موجودا ولا يسلم وجهه
لو اشاره اليه فيكون بعدا قائما بالجسم فيكون خارج العالم اجسام جسم نقض وجوابه انا لا نسلم ان خارج العالم يتميز
بعضه عن بعض في نفس الامر بل ذلك التمييز ليس الا في الوهم وحكمه في غير المحسوس مردود والثاني لو ... ان
مسدود لان ما يوازى منه وجه العالم اقل مما يوازى منه نصف العالم وكذا لو فرضنا العالم ازيد مما هو عليه
بذراع لو اراد ما وراءه ايضا بذراع كل مسدود بعد كمي فيكون وراء العالم اى بعد قائم بالجسم وجوابه بان هذا القدر
امر وهمى اعتبر بالقياس الى محدث الجهات فلا بعد الخلاء وسط لان المقدور الحقيقى بالذات هو الكم الثالث انه
لو كان البعد متناهيا فلو فرضنا شخصا واقفا على طرف العالم فاما ان يمكنه مد اليد خارج العالم او لا يمكنه
وعلى التقديرين يلزم خلاف المقدر اما على الاول فلانه خارج العالم وراءه فضاء ينفذ فيه اليد وهو مقدار ذو ...

ما يمنع منه بعض اليد او لما يمنع منه كل اليد وكل مسدود كم فيكون وراء العالم بعد وقد فرضناه عدم حيث واما على الثانى
فلانه لا يكون وراء العالم جسم يمنع مد اليد فيه والجسم يستلزم البعد فيكون وراء العالم بعد وقد فرضنا عدمه والجواب انا
نختار انه لا يمكنه مد اليد فيكون هناك جسم يمنع مد اليد فيه قلنا لا لجواز ان يكون مد اليد لا لوجود المانع بل
لانتفاء شرط المد وهو وجود الفضاء الذى يكن مد اليد فيه الرابع ان الجسم ماهيته كلية لا يمتنع اشتراك جزئيات
فيها وجزئياته كلى غير متناهية اذ ليس بعضها بالامكان اولى من بعض لان الامكان من لوازم الماهية فيمكن ان
يوجد اولا دفعة فان لم يكن الجسم جزئيات غير متناهية فيكون موجودة لان واجب الوجود عام الفيض فلا يمنع مستحقا
حقه من الوجود والجواب انا سلمنا ان الماهية الكلية للجسم لا يمتنع وجود جزئيات لها غير متناهية لكن لا يلزم من ان يقع
مانع يمنع من حقه وليس لوجودها مانعا لو سلمنا عدم المانع مطلقا لكن لا بد مع عدم المانع من وجود المقتضى و
ان الماهية الكلية وان لم يكن مانع لكنها ليست مقتضية ايضا الوجود جزئيات متعددة غير متناهية فانها لا تقتضى
الوجود ولا التعدد ولا عدم التناهى وكون الفيض عام فيكون مقتضيا الوجود فانا نمنع على ان الفاعل المختار قد يستطيع
المقصد الثامن من عوارض الاجسام في انه هل يمكن وجود عالم آخر ام لا فان الحكماء العالم
واحد ولا يمكن ان يوجد عالم آخر غير هذا العالم الذى يحيط به الفلك المحدد للجهات وقال المتكلمون يمكن ان يوجد عالم آخر
غير هذا لانه لو استحال عالم آخر لاستحال هذا العالم الموجود ايضا لوجود المثلين في الاحكام اللازمة ولما كان هذا العالم
ممكن الوجود كان العالم الثانى ايضا ممكن الوجود ومستندا قدرة الله شامل لجميع الممكنات فيكون قادرا على ايجاده
وان هذا المعنى يشعر قوله تعالى أوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم
استدل الحكماء بوجوه الاول من وجوه ابيات بحث الجهات وهو انه لو وجد خارج المحدد محدد لو كان احدهما
في جانب من الآخر ولا اخرى جهة منه وامكن حركة احدهما الى الآخر حركة مستقيمة من يكون من جهة الى جهة فيكون
الجهة متحددة قبلهما لا بهما والجواب لا نم انه خلف فان الجهة التى تحددت هي هذا المحدد في جهة العلو
المحدد بمحيطه وجهة السفل المحدد بمركزه لا سائر الجهات ويجوز ان يتحقق جهات اخرى غير ما حدد هذا المحدد بها
تعين الاجسام بالطبع ويحدد وهو محدد آخر يحيط بمحدد عالم آخر او محدد عالمه نعم الدليل قائم على ان جهتى العلو
والسفل موجودتان وان الاجسام متناهية ولها محدد واما انه لم يوجد من الجهات غير هاتين ولم يحيط الاجسام
ينتهى الى هذا المحدد والذى هو مركز هذه الارض منطبق على مركزه فلا يتبينه دليل الثانى انه لو وجد عالم آخر لزم تحقق
الخلاء واللازم باطل بيان الملازمة ان هذا العالم كرى لا يمكن غير مشتمل الاجسام فلا فائدة العالم الآخر سواء كان كرويا
او مسطحا لا يكون لا على نقطة واحدة فيحصل الخلاء بين العالمين والجواب اولا منع الملازمة لجواز ان يلاقى منهما ما لا
... لو ورد بما نعين الخلا الذى ذكرناه فانه بعيد بر عاد وكر صبيد الوبر عاقلنا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم
الآخر فلك يدور ويصل بين العناصر وكان يحركه اخرى اعظم منهما خلاء بينهما بحيث وجاز ان يتضمن عدة الكرة الوفا
من الكواكب غير هذا المحدد وكل واحد منها اعظم من هذه المحدد عاما ولا سبعاد في ذكرنا ثم ابتدأ في التحصيل ان يدور
فلك البروج اعظم من كله فلك الشمس فيما فيه ولا حاجة لذكر في فلك البروج ولم لا يجوز في فلك آخر يكون اعظم من فلك البروج ويكون
فلك البروج كالمد ويرله ... فلنا ولم لا يجوز ان يكون في جوف فلك يدور دائرة البروج وغيره من افلاك العالم بعناصر ... ذلك

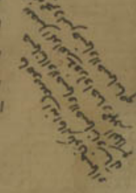
أجسام طبيعية ومركبات مماثلة لما عندنا أو مخالفة متصورة فإنا إن أو أكثر من غير لزوم الخلاء [illegible] بطلان اللازم
فإن الخلاء عندنا لا يجوز لما سناه الثالث أنه لو وجد عالمان لحصل في داخل كل واحد منهما أرض وماء وهواء ونار
ضرورة أن المركبات والمزاج لا يحصل إلا بهذه العناصر فيكون لكل من هذه العناصر حيزان طبيعيان والجسم الواحد
لا يكون له إلا حيز واحد بالطبع والجواب أنا لا نسلم أنه يلزم أن يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان لو كانت عناصر هذا
العالم وكانت مماثلة لعناصر العالم الآخر وكانت متساوية في الماهية أو لا يستوي في الصفات واللوازم لا يدل على الاستواء
في تمام الماهية لجواز أن تكون نار هذا العالم مشاركة لنار العالم الآخر في الحرارة واليبوسة والاستواء والصعود
مع مخالفتها بحسب الصورة النوعية وكذا سائر العناصر وكأنا بها والذي يحقق هذا المنع أن مذهبهم أن الصورة النارية
أمر مغاير للحرارة واليبوسة والاستواء والحرارة والصعود بل هو مقتض لهذه الصفات وإذا كان كذلك فلم لا يجوز
أن تكون تلك الصورة مخالفة بالماهية لهذه الصورة وإن كانا مشتركين في هذه الآثار وكذا في سائر العناصر والكائنات
فيها ولئن سلمنا تساوي عناصر هذا العالم لعناصر العالم الآخر ماهية لكن لا نم تساويها في تمام الخصوص ويجوز أن يكون
حصول عناصر هذا العالم مخالفة لحصول عناصر العالم الآخر هذا كما جسم أنه [illegible] الأفلاك مع استوائها في الصورة
الجسمية مخالفة في الهيولى حتى وجب اختصاص كل واحد منها بوضع معين ووضع معين ومقدار معين ولئن سلمنا
تساوي عناصر العالمين في تمام الخصوص لكن لا نم لزوم أن يكون لكل واحد من العناصر حيزان طبيعيان لجواز أن يكون
حيز واحد بالطبع وحصوله في الآخر يكون بالقسر [illegible] القسر الدائم [illegible] الطبع [illegible] العرض وسطح
ممنوع لا بد له من برهان المرصد المرصد الثالث من موقف الجواهر في النفس وفيه أبحاث المقصد
الأول في بيان ما قاله الحكماء في النفوس الفلكية وإيراد ما يرد عليه [illegible] على أن للأفلاك نفوسا ثم اضطرب
كلام ابن سينا في أن نفوسها مجردة أو جسمانية لأنه ذكر في [illegible] من الإشارات أن للأفلاك نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها وذكر في رسالة [illegible] أيضا أنه لا يجوز أن يكون لها النفس الجسمانية وذكر في موضع لو أن شوق الفلك لا بد
أن يكون لها إرادة جزئية وإدراكات جزئية وقد ثبت أن المدرك للجزئيات لا بد أن يكون قوة جسمانية فإذن القوى
التي هي مبدأ الحركة الفلكية القوة الجسمانية وهو المراد بالنفس وهذا تصريح على أن المدرك للجزئيات [illegible]
غير جسماني [illegible] ومنهم من أثبت للأفلاك نفسا واحدة مجردة ولا [illegible] جسمانية أما بيان أن لها نفوسا جسمانية
[illegible] بيان أن لها نفوسا مجردة فلأن حركة الفلك إرادية وكلما كان حركة الفلك إرادية كان له نفس مجردة [illegible] الفلك
له نفس مجردة وهذا [illegible] مركب من متصلة ومقدمة [illegible] وذكر المتصلة [illegible] بيان [illegible] الفلك [illegible] على
[illegible] بالإرادة [illegible] حركة إرادية [illegible] طبيعية أو قسرية [illegible] المحركة [illegible]
[illegible] بطلان [illegible] الحركة المستديرة [illegible] الطبيعية
ليست [illegible] مطلوبا بالطبع [illegible] بالطبع في حالة واحدة [illegible]
حالة واحدة [illegible] الحركة المستديرة [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الحركة المستديرة [illegible] اللازم [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة على خلاف الطبع [illegible] الجسم الذي لا يكون فيه ميل طبيعي يمتنع عليه

الحركة مطلقا ولا يلزم أن تكون الحركة مع العائق [illegible] ولأن الحركة بالاستدارة التي للأفلاك لو كانت قسرية لكانت
حركاتها على موافقة القاسر فكان يجب أن تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء [illegible] وأما بيان المتصلة فلأن
حركة الفلك إذا كانت إرادية [illegible] صادرة عن شعور [illegible] قوة جسمانية وهو المراد بالنفس [illegible]
مجردة وهو المراد بالعقل الكلي [illegible] الجزئيات [illegible] جسمانية [illegible] الكلي نفس مجردة [illegible] السعود
[illegible] بالقوة الجسمانية يمتنع [illegible] على نهج واحد [illegible] الإرادات الصادرة عنه [illegible] الحركة المستديرة
إلى [illegible] يلزم انقطاع الحركة الفلكية الصادرة عن الإرادة [illegible] اللازم
باطل [illegible] يلزم انقطاع الزمان [illegible] خلاف ما ثبت بالأرصاد [illegible]
وهذا الدليل مبني على مقدمات كلها ممنوعة منها قولهم في بيان بطلان اللازم الأول إن الحركة المستديرة لو كانت طبيعية
يلزم أن يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع وهو ممنوع لأن هذا إنما يلزم لو ثبت أن المطلوب من الحركة حصول
[illegible] أو موضع معين وليس كذلك لجواز أن يكون المطلوب [illegible] الحركة المستديرة [illegible] حصول الوضع أو
الوضع [illegible] وقولهم يمتنع ذلك [illegible] الحركة [illegible] بالقوة [illegible] غير مطلوب [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] المطلوب [illegible] الحركة [illegible]
قولهم بطلان اللازم الثاني [illegible] الحركة الفلكية ليست قسرية [illegible] على خلاف الطبع [illegible] الطبع [illegible] قسر وهو
ممنوع [illegible] يلزم من عدم كون الحركة المستديرة طبيعية [illegible] الحركة [illegible] الحركة ويكون تلك
الحركة قسرية [illegible] لا يلزم من عدم الطبع [illegible] كون الحركة قسرية فإنها حركة [illegible] من مبدأ خارجي سواء
وجد [illegible] طبع [illegible] ولم يوجد [illegible] الدليل على وجوب وجود الطبع في القسرية [illegible] في بيانه أيضا
الجسم الذي لا يكون فيه ميل طبيعي يمتنع عليه الحركة وهو ممنوع [illegible] ما ذكروه في بيانه [illegible] يلزم أن تكون
الحركة مع العائق [illegible] وقد عرفت بطلانه [illegible] أشار [illegible] القسر على خلاف الطبع ممنوع
[illegible] المستدل على خلاف الطبع وعدم الميل الطبيعي لا يحرك [illegible]
أمكن حمله على [illegible] ذكر في الجواب [illegible] الطبع [illegible]
[illegible] على هذا لأنه لم يذكر [illegible] على دليل [illegible]
[illegible] ما ذكروه [illegible] كون حركة الفلك طبيعية أو [illegible] الحركة المستديرة أيضا [illegible]
في بيان المتصلة أن الحركة الإرادية التي للفلك يلزمها الشعور [illegible] جسمانية لم يكن حركته على نهج واحد
[illegible] لأن [illegible] وهو ممنوع لجواز أن تكون [illegible] خلاف [illegible] الحيوان [illegible] واحد [illegible]
[illegible] حركة [illegible] على نهج واحد [illegible] هذا أشار بطليموس [illegible]
[illegible] الطبيعي [illegible] فإن قلت الدليل على [illegible] في بيان [illegible] القوة الجسمانية [illegible]
[illegible] في بيان [illegible] إثبات النفس الجسمانية للفلك [illegible]
أن [illegible] الكلي [illegible] لا يجب [illegible] في بيان [illegible] الحكماء [illegible]
[illegible] للأفلاك نفوسا مجردة [illegible] على [illegible] القوة [illegible] النفس المجردة

فلك

بطلميوس

الى بعض الكمالات من جهة انها انفعلت بذلك الحركات وبسببها الى نفوسها المجردة كنسبة الجواهر
الباطنة للانسان الى النفس الناطقة وقالوا ان لكل من افلاكها نفسا مجردة واحدة ... جسمانية
مدبرة للبدن ... واحدة ... نفوس مخصوصة كل منها متعلقة بجزء معين من اجزاء الفلك
... مخصوص من حواسه مدبرة للفلك ... الحركات ... الفلك على حد من السرعة
[illegible]



... ذلك جمهور المتكلمين بناء على نفي المجردات ...
... السيط ... مجرد ...
[illegible]

او معدومات والكلي ح عل ما مر في الوجه الثاني واجاب انه بسيط صور النفس يعقل الوجود وكل ما يعقل
فهو مجرد وبيان المقدمتين قد مر في الوجه الاول والجواب منع مقدمة ما ذكر في سلطنته على ما يعدم عنها كما مر منع الكبرى
بالمنع المستند المذكور على الوجه الاول الثالث الوجه الثالث من الوجوه الدالة على تجرد النفس انها
تعقل الكلي وكل ما يعقل الكلي فهو مجرد ينتج المطلوب اما الصغرى فلانا نحكم على الكلي وبه والحكم على الشيء بالشيء
يستدعي تعقلهما واما الكبرى فلان عاقل الكلي محل له لما مر ومحل الكلي مجرد اذ لو كان ذا وضع لكان جسما او جسمانيا
فيختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين ولو كان كذلك لكانت الصورة الكلية الحالة فيه ايضا موصوفة بذلك
المقدار والشكل والوضع المعين بسبب حلولها في ذلك المحل واللازم باطل لان الصورة الكلية يجب ان تكون مجردة لانها
هي التي تطابق اشخاصا كثيرة ذوات مقادير واشكال واوضاع مختلفة فلو كانت موصوفة بعارض شخصي لم تطابق
الاشخاص الكثيرة المختلفة العوارض بل انما تطابق شخصا معينا له ذلك العارض الشخصي من المقدار والشكل والوضع
المعين فلا يكون الكلي كليا والجواب لا نم ان عاقل الكلي محل له فانه مبني على الوجود الذهني وهو ممنوع سلمنا
ذلك لكن لا نم ان المحل لما كان له مقدار وشكل ووضع معين يكون كذلك الحال لجواز ان يكون الحلول غير حلول السرياني كحلول
النقطة في الخط او حلولا في طرف لا ينقسم كما في الوجه الاول سلمنا ذلك لكن لا نم ان ما له وضع ومقدار وشكل معين
لا يطابق لما خالفه في ذلك الوضع والمقدار والشكل لم لا يجوز ان تطابق الصورة لما له الصورة مع تخالفهما في الصغر والكبر
كصورة الفرس المنقوشة على الجدار والفرس وصورة السماء في الحس المشترك الرابع الوجه الرابع
من الوجوه الدالة على تجرد النفس انها تعقل الضدين وكل ما يعقل الضدين فهو مجرد ينتج المطلوب اما الصغرى فلانا
نحكم بمضادة السواد للبياض مثلا والحكم بمضادة شيء لشيء لا يمكن الا بعد تعقلهما واما الكبرى فلانه لا معنى لتعقل
الشيء الا حصول صورته في العاقل فالعاقل لمضادة السواد للبياض لا بد ان يحصل فيه السواد والبياض فلو لم يكن محل هذا
التعقل مجردا بل يكون جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو ح والجواب لا نم ان التعقل حصول
الصورة فانه مبني على الوجود الذهني سلمنا ذلك لكن لا نم انه يجوز [illegible] بالنفس مضادة بان ها هنا
يحال ان الحسن الخارجي [illegible] وكيف ولو كانت صورتا المتضادين متضادتين لزم عليكم ايضا
اجتماع الضدين [illegible] بالنفس المجردة سلمنا ذلك لكن لا نم لزوم اجتماع الضدين وانما يلزم ذلك
لو كانت الصورتان [illegible] في محل واحد [illegible] ان تكون احديهما في جزء من الجسم والاخرى في جزء آخر منه على
تقدير كون النفس جسما او جسمانيا الخامس الوجه الخامس من الوجوه الدالة على تجرد النفس انه لو
لم تكن النفس مجردة لكانت اما جسما او جسمانيا واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما الثاني فلانها لو كانت جسما
في الجسم هو محلها مثل القلب او الدماغ لكان يجب ان يكون مدركة لذلك المحل ابدا او غير مدركة له ابدا والتالي باطل
فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلان الادراك لا بد فيه من حصول صورة المدرك عند المدرك فان كانت [illegible] كافية
لمحلها حصول الصورة الخارجية [illegible] عندها فهي حاصلة دائما [illegible] المحل ابدا وان لم تكف ذلك
فلا بد [illegible] حصول صورة اخرى منتزعة من الصورة الخارجية [illegible] النفس [illegible] التعقل
لمحلها دائما لان حصول صورة المحل في النفس [illegible] فهو حاصل في المحل والحاصل في الحاصل

في الشيء حاصل في ذلك الشيء لكانت الصورة المعقولة حاصلة في محل النفس وللمحل صورة اخرى خارجية فانه
يلزم اجتماع الصورتين المثلين وانه ح واذا كان حصول هذه الصورة للنفس محالا كان تعقلها ايضا لمحلها محالا
لان الموقوف على المحال ح واما بيان بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم منا يمكن ان يكون محلا للقوة
العاقلة مثل القلب والدماغ وغيرهما الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة ولم لا يجوز
ان لا يكون حصول الصورة الخارجية الى محل النفس كافيا في ادراكها له ولم فلا بد في ادراكها لمحلها من صورة
اخرى في النفس قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ذلك لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل وهو
ممنوع على ما مر بل التعقل عندنا عبارة عن اضافة تحصل بين العاقل والمعقول او صفة ذات
اضافة فيجوز ان لا يكفي الصورة الخارجية التي للمحل في ادراكها له ولم يجب الصورة الاخرى فلا يلزم اجتماع المثلين
بل يحتاج الى اضافة يحصل بينها وبين المحل سلمنا ذلك لكن لا نم ان صورة المحل الحالة في النفس مماثلة للصورة
الخارجية حتى يلزم اجتماع المثلين فان الصورة الحالة في النفس عرض ولا يمكن احساسها ولا لها آثار الخارجية
التي لها والصورة الخارجية جوهر ويمكن احساسها ولها آثار الخارجية التي لها سلمنا تماثلهما لكن لا يلزم من اجتماعهما عنها
اجتماع المثلين لان محل الصورة الخارجية مادة المحل ومحل الصورة المعقولة مجموع المحل لا
مادته لانها حالة في القوة العاقلة الحالة في المحل لا في مادته خاتمة في تفصيل مذاهب العلماء المتكلمين
في تجرد النفس وفيما ذكره الاوائل المشهور منها ستة فلنذكرها الاول انه المشار اليه بانا وهو النفس جوهر لا يجوز ان
القلب ليس جسما ولا جسمانيا منقسما للدليل الذي ذكره الحكماء على انه لا ينقسم وليس جوهرا مجردا
للدليل الذي يدل على نفي المجردات الممكنة وقد عرفت ضعفها وهو قول ابن الراوندي الثاني انه اجسام
لطيفة لذواتها [illegible] البدن الجسم الذي هو [illegible] الاعضاء وتلك الاجسام نورانية علوية خفيفة حية لذواتها
نورانية
متحركة بنفسها سارية في جواهر الاعضاء سريان الماء في الورد والدهن في السمسم والنار في الفحم [illegible] عليه
الحي والذهاب كما نطق به القرآن قال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك [illegible] من اول العمر الى آخره
لا يتطرق اليها التحلل والتبدل اذ كل احد يعلم انه هو غير متبدل ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبان
الذوبان والتحلل النفس فاذا دامت الاعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عنها وهي قوة الاحساس
والحركة الارادية بقيت في هذه الاعضاء وافادتها هذه الآثار [illegible] واذا فسدت
هذه الاعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها [illegible] هذا المحل صحيح الكلام
في بيان المذهب الثاني ويمكن ان يحمل على [illegible] اجزاء [illegible] من جسم البدن باقية من اول
العمر الى آخره مصونة عن التبدل والتغير والمتبدل [illegible] اليها وهذا مذهب النظام الثالث انه
قوة في الدماغ اي الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول الحركة و
الحفظ والفكر والذكر [illegible] في الاعضاء الى جملة البدن الرابع انه عبارة عن [illegible] قوي مبادئ الافعال
[illegible] الحيوانية التي بها الحس والحركة الارادية [illegible] القلب [illegible] انه توجد في القلب قوة تدبر
امر الروح الذي هو مركب الحس والحركة [illegible] في الدماغ ويجعل بحسب [illegible] الحفظ

الذي ينشأ هو فيه الجوهر في رياسة الدماغ للحواس الظاهرة والباطنة لا سيما قصد الحس والحركة
القوة القائمة بالروح بكونه حاصلا في الدماغ لا لان تلك القوة قائمة بالدماغ والنباتية التي من جملة
الافعال الطبيعية المختصة بالعناصر الى سائر الاعضاء وبواسطتها تحصل قوة التغذية في سائر الاعضاء و
مسكنها الكبد والنامية في الدماغ ومن النفسانية ان الدماغ اما بنفسه واما بتوسط القلب مبدأ الافاعيل النفسانية
بالعناصر الى سائر الاعضاء على الوجه المذكور وهذا مذهب كثير من الفلاسفة وعامة الاطباء وخصوصا في الشرع
واما جالينوس لم يتوقف فيه وان اثبت هذه القوى لانه قال جميعها في القلب وانه نفسا مجردة ايضا
الخامس انه الشكل المحسوس والبنية المشاهدة وهو المختار عند اكثر المتكلمين ورده المحققون منهم بان علم الانسان
بنفسه بديهي وعلمه باكثر اعضائه مكتسب من علم التشريح فاذا فرضنا خلق شخص كامل دفعة في هواء طلق لا نحس
بالاخلاط والاربع التي يتولد منها البدن منها المعتدلة كما ذكرنا لان نكشفنا بها وكيانها المخصوصة بالاعضاء
الجوهر بالدم ان البخار انها اعتدال المزاج النوعي بالدم ان ادنى الجوهر سابقه لاعتدال النوعي ...
ادا ذاك المزاج انه الدم المعتدل بالدم ان ادنى كثيره واعتداله يقوى الجوهر ويعلمه وعدمه اعتداله يضعف
الجوهر الماسح انه الهواء وهو النفس للدم ان ادنى باستطاعته في ادنى هذه تخطئ الجوهر ومتى بقي مفرد ذاته
الجوهر ولان خاصية الهواء انه لا لون له ويدخل في المنافذ الضيقة ويقبل الاشكال المختلفة ويستقل الحجم
الذي هو فيه بما فيه كالعروق المفتوح والنفس كذلك فالنفس النفس هو وقوله يوجانس وابتغى لمراده ان
ضعيف لا يفيد الحكم وان الموجبتين لا تنتجان في الشكل الثاني كيف ولو صح هذا لم يكن القول بهذا المذهب
اول من القول بمذهب افلوطرخس واجزائه النارية الساريه لان خاصية النار الاسراء والحركة و
خاصية النفس الادراك الذي هو اشراق والحركة ويؤيده قول الاطباء لم يدبر البدن الحرارة الغريزية ولا غرو
القول بمذهب تاليس الملطي انه الماء لان الماء سبب النفس كذلك واعلم ان شيئا من ذلك لم يقم دليل عليه يصلح للتعويل
... بالغالب. المقصد الثالث في بيان حدوث النفس الناطقة اتفق المليون على حدوثها اذ لا قديم
عندهم الا الله وصفاته عند من يقول انها زائدة على الذات وما سوى ذلك حادث ثم اختلفوا
فقال بعضهم بحدوثها قبل حدوث البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام و
منع الآخرون لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر بعد تعداد اطوار البدن من بدء نشأته اي لم يتم انشاءه خلقا آخر والمراد
افاضة النفس واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان حدوث النفس بعد حدوث البدن لا محتمل كما هو ظاهر كلام
الواحب منها بان الدليل لا يفيد النقض بل غاية الظن اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه
ثم جعلنا النفس متعلقة به فان ذلك انشاء آخر للبدن لان البدن مع هذا التعلق غير البدن بدونه فالحادث
تعلق النفس لا النفس واما الحديث فلانه خبر واحد وهو لا يفيد الا الظن لان سنده ظني واما الاجماع
فلان الحجر قطعي الدلالة لانه نص في عدم النفس على الجسد الظني الذي لكونه من الاحاد ولانه قطعيه انما
يكون نافعا في تواتره ظنيه الدلالة لاحتماله ان الثانية بمعنى انشاء النفس بعد انشاء البدن كامر ولاحتمال

حلو
٣

بقي
٣

ستعارضان لتساويهما في القوة فلا ينفعد شيء منهما وان هذا الدليل العام اساس لقوله وتعارضه للآية
وان تعطوعه الى مطموته الدلالة والحديث بالعكس هذا مذهب المتكلمين واما الحكماء فهؤلاء اختلفوا في حدوثها
فذهب ارسطو واتباعه الى انها حادثة بحدوث البدن وذهب من تقدمه الى انها قديمة واحتج ارسطو على
حدوثها بانها لو كانت قديمة لكانت اما متمايزة او غير متمايزة واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلانها لا تخرج
عن الوحدة والتعدد فان كانت متعددة كانت متمايزة او الوحدة لا يحصل لها اذ الامتياز كل واحد منها عن غيره
في امر لا مور وان كانت واحدة لا يكون فيها تمايز وتعدد عن آخر لانه من خواص التعدد واما بطلان اللازم
الاول فلان امتياز كل منها عن الباقي امر حكمي فيكون له علة وتلك العلة اما ان تكون ذاته او مجرد ذاته
ولا اول بطلان الماهية واحد والا كانت مقتضية للتشخص فيلزم انحصار نوعها في شخصها فيلزم ان يكون نفس كل شخص
كالنفس بالجمع لما في النفوس من تساويه وهو غير جرى البطلان اذ النفوس الناطقة البشرية متحدة متساوية
في الماهية ولا الثاني لانه من توابعها الا سراية هو النفس وهي لا تقبل الانقسام الا لكونها مركب جسمي وان بادع منازع
في كون الجسم مما به مستولى لاولى من ان يوجد نفسان متساويان في الماهية وهو المطلوب وكذا الثاني لان غير الذات
الذي هو علة الامتياز اما ان يكون لازما للذات فيلزم انحصار النوع في الشخص ويلزم الدور ايضا واما ان يكون
حالا فيها غير لازم فيلزم الدور لان حلول الشيء في الشيء فرع تعين محله فلو كان تعين محله حاصلا به لدار واما
ان يكون محلها وهو باطل لانها مجردة غير حالة في شيء ثم انا اذا جعلنا البدن الذي هو متعلقها محلا لها
لمادة البدن حادث فيلزم ان يكون غير التعلق ببدن متعلقه ببدن لفوال غير التعلق فيلزم التناسخ وسيبطله
واما ان لا يكون حالا فيها ولا محلا لها بل يكون مباينا عنها فيكون نسبته الى الكل سواء فلا يكون سببا للامتياز
معين واما بطلان اللازم الثاني فلانها ان كانت واحدة في الازل فبعد التعلق بالابدان لم تبق على صفة الوحدة
ولم تتكثر بالابدان لكانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لزم ان يعلم كل احد ما يعلمه الانسان من
صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم فكان ما يعلمه عالم يعلمه الجاهل وما يقدر عليه القوي يقدر عليه
الضعيف وما ... بطلانه وان ... ولم تبق واحدة بل تكثرت عند التعلق فيلزم انقسامها وهو باطل

عندهم

البطلان لان الانقسام من لوازم المقدار ولان الاجزاء المتكثرة التي حصلت بالتعلق ان كانت حاصلة في الازل فيلزم
خلاف المقدر وان كان وجودها حاصلا بعد العدم فيكون حادثة وهو المطلوب واحتج القائلون بقدم النفوس
الناطقة البشرية بوجوه الاول انها لو كانت حادثة لكانت مادية لان كل حادث مسبوق بمادة وموضوع على
ما مر واللازم باطل لانها مجردة والجواب بعد تسليم الملازمة منع بطلان اللازم اذ المادة التي يجب ان يكون الحادث

دليلهم
٨

مسبوقا بها لا يجب كونها محلا له بل اعم من مادة تحل فيها الحادث او تتعلق به على ما دل عليه دليلهم ولا كان
لاستحالة التجرد الثاني انها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة انها لو كانت
حادثة لكانت ماهيتها قابلة للعدم وملكة القابلية من لوازم الذات فيلزم ان تكون قابلة للعدم ابدا
والجواب منع الملازمة فانه يجوز ان تكون قابلة للعدم ويمتنع عليها العدم لاجل دوام علتها فيمتنع ان تكون
علة وجود النفوس ... من العقل الفعال ويكون فيضان وجودها عنها مشروطا بحدوث البدن المستعد

المتبعد

النفوس

لقبول تصرفه بعد حدوث البدن بحدوث النفس ثم انها في بقائها غنية عن البدن فلا يلزم من موت البدن
عدمها فتبقى ابد الاباد لبقاء علتها الفاعلية وهي العقل الفعال الثالث انها لو كانت حادثة لكانت غير متناهية
بيان الملازمة انها لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط لفيضانها عن العقل الفعال
وهي غير متناهية لان الادوار الفلكية المقتضية لحدوثها غير متناهية ولما كانت الابدان الحادثة غير متناهية
وجب ان تكون النفوس البشرية ايضا غير متناهية وبيان بطلان اللازم ان النفوس البشرية ايضا غير
متناهية وبيان اللازم ان النفوس باقية بعد مفارقة الابدان ابدا فلو كانت النفوس غير متناهية كانت
النفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية وهو محال لما مر في بطلان التسلسل من برهان التطبيق وهذا وجه
اكثر التنبيه يلزم عدم تناهي الابدان والصواب عدم تناهي النفوس كما ذكره الامام الرازي في مباحثه و
قررناه لان عدم تناهي الابدان ليس ملازما عن حدوث النفس بل عن عدم تناهي ادوار الفلك سواء كانت
النفس قديمة او حادثة والجواب اولا منع بطلان اللازم اذ وجود الامور الغير المتناهية انما يكون محالا على
موجب الحكماء اذا كان بينها ترتيب والنفوس لا ترتب فيها على تقدير كونها غير متناهية وموجودة معا ليس بينها
ترتيب ويعلم من هذا الجواب ان الصواب ما ذكرنا ولهذا كان المناسب ان يقول شرط امتناعه الاجتماع
في الوجود لا الترتيب وثانيا انه ان جاز التناسخ لا نم انه يلزم من عدم تناهي الابدان عدم تناهي النفوس
ولم لا يلزم عدم تناهي النفوس على تقدير حدوثها ايضا سبب بيان ما قاله لم يبطل ابطال
التناسخ ثم ما يرد عليه قال لم يبطل بيان حدوث النفس كل حادث يجب ان يكون مستندا الى الواجب
لئلا يلزم الدور او التسلسل ويجب ان يكون له شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وبيان
ان النفس حادثة يكون لها شرط حادث ويستند الى الواجب وذلك الشرط هو البدن لانه هو القابل
المستعد لها فاذا حدث البدن يجب ان يفيض عليه النفس من المبدأ الفياض لان المبدأ عام الفيض والقابل
موجود وعند وجود المقتضي والقابل يجب حصول المقبول ويلزم من هذا بطلان التناسخ لانه اذا استكمل
بدن فاض عليه من المبدأ الفياض نفس لعموم الفيض ووجود الشرط على التمام والكمال فلو اتصلت به نفس
اخرى مستنسخة لزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو ضروري البطلان لان كل واحد يجد نفسه واحدة
اذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل الذي ذكره على حدوث النفس وكذا ما ذكره على بطلان التناسخ دوري لان
الدليل على حدوث النفس مبني على بطلان التناسخ والدليل على بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فلا يتم
شيء منهما نعم لو بني الدليل على احد المطلوبين بحيث لا يتوقف على الاخر ثم بني الاخر عليه صح ثم نقول في
بطلان التناسخ ما قال المتكلمون من انه لو امكن التناسخ لكانت النفس المتعلقة الان ببدن متعلقة قبل
ذلك ببدن اخر ولو كانت كذلك لكانت تذكر الان انها كانت قبل ذلك في بدن اخر اذ به قد يجب ان هو من [illegible]
العلم والحفظ والذكر والصفات القائمة بها لا تختلف باختلاف احوال البدن فلما لم تذكر شيئا من ذلك علمنا انها
ما كانت متعلقة قبل هذا ببدن اخر او يقال ما قاله بعض الحكماء من انا نرى ان استعداد الابدان للنفوس
ونكونها على وتيرة واحدة بان يكون بعض بعد بعض في الوتيرة هو الفرد اذ البدن انما يستعد للنفس
اي على طريقهم

بعد

بعد الاطوار بخلاف مفارقة النفوس اذ قد يقع وباء عام او جائحة كالطوفانات العامة يهلك فيها
كثير من الناس دفعة واحدة فلو امكن التناسخ لما كان كذلك لان النفس ح ان تعلقت بعد المفارقة بجرده حينا ما
كانت معطلة ولا معطل في الطبيعة وان لم تتجرد بل تتعلق في الحال ببدن اخر لزم ان يكون عدد الهالكين
مساويا لعدد الكائنين ويكون الابدان فاسدة على وتيرة واحدة لكن شاهد بعدم الدليل لا يصلح للتعويل
اما الاول فلانا لا نم عدم التذكر مطلقا فلعل نفسا تذكر تعلقها ببدن اخر واما الثاني فلان عدد
الحيوان المتولد في قعور البحور وسقوف الصخور واعداد النبات والصخور الكائنة في الطوفان العام غير
ممكنة الاحصاء فيمكن ان يقال ان نفس الهالكين في الطوفان العام تتعلق بما ذكر من هذه الكائنات او المراد بالتناسخ
ما يعم ذلك وعلى الدليل اشارة الى دليل التناسخ لان كلامه فيه ولما كان ذكر مبنيا على حدوث
النفس كان دليل حدوث النفس اصلا له او اصل الشيء ما يبنى عليه ذلك الشيء ويرد على الدليل الذي ذكره
لم يتوقف على حدوث النفس هو اصل الدليل على بطلان التناسخ اعتراضات سوى لزوم الدور بعضها
الموجهة على اصل المسألة الاعتراض الاول لا نم انه لو كانت النفوس متعددة مجامعة قبل البدن لكان علة التمايز
اما ان يكون ماهية النفس او غيرها وانما يصح ذلك لو كان التمايز امرا وجوديا يحتاج الى علة لكنه امر عدمي
عندنا على ما عرفت في بحث التعين الاعتراض الثاني سلمنا انه لا بد من علة لكن لا نم لا يجوز
ان يكون ذلك الامتياز بنفس الماهية قوله فيكون كل نفس نوعا منحصرا في شخص ولا يكون ذلك مما يلتفت
منها بالماهية فلا نم ان النفوس البشرية متماثلة فانه لا دليل عليه قوله والا لكانت مركبة مما به الاشتراك
وهو النفسية وما به الامتياز فيكون مركبة وكل مركب جسم قلنا اشتراكها في النفسية لا يوجب كون النفس
جنسا لها لجواز ان يكون عرضا عاما لها ويكون النفس عرضا عاما لها او الاشتراك في عارض لا يوجب
التركيب على ما عرفت غير مرة ومن هذا يعلم ضعف قوله وان لم تكن النفوس متماثلة فلا اقل من ان يوجد
نفسان متماثلان او غاية ما في الباب انه لابد ان يوجد نفس تشبه نفسا اخرى في العلوم والاخلاق
وسائر الصفات ولا يلزم من هذا الاتحاد في الماهية النوعية الاعتراض الثالث سلمنا ذلك لكن لا نم ان
كل مركب جسم لجواز ان يكون مركبا من الاجزاء العقلية اي الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية الاعتراض
الرابع يجوز ان يقال كل واحد من النفوس متمايز عن الباقي بسبب عارض يحل فيها قوله حلول العارض
يتوقف على امتياز المحل عنه قلنا يجوز ان يتعين المحل قبل حلول العارض بعارض اخر قبل حلول
العارض الاخر بعارض اخر وهكذا الى غير النهاية فانهم جوزوا التسلسل في ذلك فلم لا يجوز في النفس
الاعتراض الخامس انه لو صح ما ذكره لامتنع بقاؤها بعد مفارقة البدن اما الملازمة فلان علة
امتيازها هو البدن فبعد هذا الدليل وارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول واما بطلان اللازم فبالاتفاق
منا ومنهم ويمكن ان يقال ان ارتفاع العلة انما يوجب ارتفاع المعلول اذا كانت علة للبقاء لا للحدوث
فقط فالعمر غير وارد هذا والدليل الذي ذكره لابطال التناسخ عليه ايضا اعتراضات سوى لزوم
الدور الاول انا لا نم ما ذكرتم من انه لو لم يكن له شرط حادث لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو مبني على ان

والاخلاق

المبدأ موجب بالذات وهو ممنوع فانه عندنا فاعل مختار يخلق النفوس وغيرها في اي وقت شاء ولئن
الثاني سلمنا انه موجب ولم فيضان النفس عنه موقوف على شرط حادث لكن لم قلتم ان ذلك الشرط الحادث
ليس الا البدن فانه يجوز ان يكون مبدأ النفس الانسانية اتحاد به عقلا او نفسا فلكية لها تعلقات متنقلة
من مجعول الى مجعول ومن ادراك الى ادراك ويكون الشرط في فيضان النفس اتحاده بعين ذلك المبدأ العقلي
حدوث تعقل خاص وادراك خاص في ذلك العقل وتلك النفس الفلكية فتحدث النفس الانسانية قبل حدوث
البدن كما هو مذهب اكثر المليين العالم بالنفس الانسانية مخلوقة موجودة في الوجود على حدوث البدن فلا يستلزم
تعالى انها لما احتيج تكون الامزاج والبدن المستعد لان تتعلق به واستقلت بتدبيره قبل تمامه وكماله
ومنعت من فيضان نفس اخرى عليه وذلك هو اول من دفع الحادثة بما اتفاد الدفع اسهل من الرفع
او تعالى بجود وجود نفوس كثيرة متشاكلة للنفس الانسانية كالاعوان والانصار لها على التعلق بذلك البدن
وكان تعلقها بذلك البدن اولى من تعلق النفس الحادثة الرابع لم لا يجوز ان تتعلق ببدن واحد نفسان قوله
هو خلاف الضرورة لان كل واحد يجد من نفسه ذاتا واحدة قلنا المدرك هو النفس لا البدن وكل من عاين التعبير
يجد ان ذاتها واحدة وهذا كما اذا اجتمع في بيت واحد رجلان فان اجتماعهما لا يمنع من ان يحس كل واحد
نفسه انه شيء واحد فكذا ههنا فكذا اعتبر ولقائل ان يقول بحيث يقول فكذا لو تعلق نفسان ببدن لاحس
كل نفس ان المتعلق ببدنه نفسان كالرجل كالامر الرجل اي كالحاصل في بيت يحس بانهما شخصان فلا نقض ما ذكرتم

المقصد الرابع في كيفية تعلق النفس بالبدن اعلم ان الشيء قد يكون متعلقا بغيره تعلقا
ضعيفا يجب لو فارقه بطل كتعلق الاعراض والصور المادية بمحالها وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا ضعيفا يسهل
زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الاجسام بامكنتها التي يسهل حركتها عنها وقد يكون متعلقا
بغيره تعلقا متوسطا بين هذين بحيث يبقى بعد المفارقة ولا يسهل زوال التعلق بادنى سبب مع بقاء المتعلق
به كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعالها المختلفة وهو يشبه تعلق العاشق بالمعشوق وتعلق
النفوس بابدانها انما هي القوة كالقسم الاول لانها مجردة الذات غنية عما فيه ولا في الضعف كالقسم الثاني
والا لوجب ان يمكن النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى امر اخرى كما في مفارقة المتمكن
من المكان بل كالقسم الثالث وذلك لان النفوس البشرية ضعيفة في القوى ولا في مبادي خلقتها خالية عن جميع
الصفات الفاضلة والرديئة ومفتقرة الى الالات تعينها على اكتساب الكمالات وتصدر عنها افعال خاصة بحسب
كل الة منها وتجمع بتلك الالات هو البدن فتتعلق النفس به واحبته كتعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا
بالمعشوق وكرهت مفارقته ولم تمل منه مع طول الصحبة ولا تنقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعدا لان
تتعلق به النفس ولذلك كانه وجالت مصالحه وتدبيره وتصرف فيه فاذا حاولت الابصار التفت الى
العين فتقويت على الابصار التام واذا حاولت السماع التفت الى الاذن فتقوى على السماع التام وكذا
القول في سائر الافعال ثم بحسبه تكل المشاركات ومناسبات بين المحسوسات وتقوى على اكتساب المعارف
والعلوم فظهر ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وفوق القوة كتعلق العاشق بالمعشوق

لا

بل اقوى منه بكثير اذا عرفت هذا فاعلم ان القائلين بتجرد النفس اتفقوا على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة هو
الروح ثم اختلفوا في ان محل ذلك الروح هو القلب او الدماغ فذهب جالينوس واتباعه الى انه هو الدماغ ولم
لان الانسان عبارة عن مجموع نفوس ثلث شهوانية ويتعلقها الاول بالكبد وتسمى النباتية وغضبية ويتعلقها الاول
بالقلب وتسمى الحيوانية وحكيمة ويتعلقها الاول بالدماغ وتسمى الناطقة على ما مر واستدل على ذلك بان الدماغ
منبت العصب لان الاعصاب الكبيرة القوية لا توجد الا في الدماغ واما القلب فلا توجد فيه الا عصبة قليلة صغيرة
والعصب آلة الحس والحركة بسبب الروح الذي يحله لانك اذا كشفت عن عصبة وشددتها وجدت ما كان اسفل
من موضع الشد بطل عنه الحس والحركة وما كان اعلى منه مما يلي جانب الدماغ لا يبطل عنه الحس والحركة وما كان
منبعا لآلة الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لقوة الحس والحركة لان الحس والحركة لما كانا يصلان من المنبت
الى جميع اجزاء البدن وجب ان يكون المنبت معدنا لقوة الحس والحركة واجيب عن المقدمة الاولى بان الجثة
التي تولد منه سائر الشجرة هو اعصابها اولى من ايا بعضها وهذا لكن لم يحمل بعضا لذلك لها بان يقال لو صح ما
ذكره لكان الامر بالعكس وان يحمل سند المنع بان يقال لم لا يجوز ان ما لا يوجد الاعصاب الكبيرة القوية الا فيه
منبت لها ولم لا يجوز ان يكون الا العصبة الصغيرة التي في القلب يتشعب منها الاعصاب الكبيرة التي في
الدماغ كما في الحبة والشجرة وعن المقدمة الثالثة بان الحس والحركة في القلب واسانة لا يصلان من الدماغ
الى فيجوز ان يكون القلب معدنا لهما ويصلان منه الى الدماغ ثم الى باقي اجزاء البدن بواسطة الدماغ وذهب
الجمهور الى ان المتعلق الاول للنفس الناطقة هو القلب وبواسطته ذلك التعلق يتصرف متعلق سائر الاعضاء
والقلب هو العضو الرئيس المطلق لسائر الاعضاء لانه اول عضو يتخلق من البدن وموضوع في موضع يقرب
ان يكون وسطا في البدن وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق حتى يكون ما ينبعث منه من القوى واصلا الى
جميع اطراف البدن على التساوي الحاذلة والدماغ موضوع في اعلى البدن فكان القلب اولى ان يكون ملكا
للبدن على الاطلاق ويدل على هذا اشعر قوله عليه السلام ان في الجسد لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت
فسد الجسد كله الا وهي القلب وسلطانه على الاطلاق وانما يجب اذا تعلقت النفس بالروح الكائن فيه اولا
فيكون القلب معدنا لاول تعلقها ولا باعث ولا حادث المصرحة بان محل الذكر والفهم والعقل
والايمان هو القلب متعاضدة ايضا كقوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك و
قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله تعالى افلم يسيروا في الارض فتكون
لهم قلوب يعقلون بها وكقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وكقوله عليه السلام لابن عمه هلا شققت
قلبه وقوله عليه السلام يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك الى غير ذلك من الايات والاحاديث ثم قالت
لم يتعلق النفس اذا تعلقت بالروح القلبي وهو جسم لطيف بخاري يتكون في تجويفه الايسر من بخار الطف
اجزاء الاغذية افادته قوة يسري الى جميع البدن ويفيد كل عضو بما يتم فعله من القوى التي فصلناها قوة
وهي قوة التغذية والتنمية والحس والحركة فاذا وصل الى الدماغ يستفيد قوة الحس والحركة واذا وصل
الى الكبد يستفيد قوة التغذية والتنمية الى غير ذلك عندنا اختصاص لا تعالى مجال الا الله على المختار من

غير احتياج الى ما هو موجود فيها يكون مبدءا للافعال المخصوصة المرصد الرابع المراصد في
موضع الجواهر في العقل على مذهب الحكماء وهو جوهر ليس جسما ولا جزءا منه ولا متعلقا به تعلق التصرف
والتدبير بل بالايجاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل
كما ورد به الحديث النبوي على صاحبه افضل الصلوات واحتجوا على ثبوته بوجوه الاول قد ذكرنا فيما وجهه
مما مر بيان الوجه الاول ان الله واحد وقد ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم ان يكون الصادر
عن البارى تعالى واحدا وذلك الواحد اما ان يكون جوهرا او عرضا والثاني باطل لان العرض لا يستقل بالوجود
دون الجوهر فكيف يوجد وحده ولان ذلك الواحد لو كان عرضا وهو علة لما بعده فيكون الجوهر معلولا له
فيحتاج اليه احتياج المعلول الى علته والعرض ايضا يحتاج اليه لانه لا يستقل بالوجود دون الجوهر فيلزم
الدور فتعين الاول فهو ان يكون الصادر عن البارى تعالى جوهرا وقد عرفت ان اقسامه خمسة الجسم
والهيولى والصورة والنفس والعقل ولا يجوز ان يكون الصادر عن البارى تعالى هو الجسم لانه متعدد
لتركبه من الهيولى والصورة والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولانه لو كان الصادر الاول هو الجسم وهو
علة لما بعده فيكون الجسم علة للهيولى والصورة فيلزم تقدم الكل على الجزء وهو محال ولا ان يكون هو الهيولى
لان الصادر الاول علة لما بعده فيلزم ان تكون الهيولى فاعلة وهي قابلة فيلزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا لشيء واحد وهو محال ولان الفاعل يجب ان يكون مستقلا بالوجود حتى يوجد غيره وهو لا يستقل بالوجود
دون الصورة ولا ان يكون هو الصورة لانها لا تستقل بالوجود دون الهيولى فكذا في التاثير ولا ان يكون نفسا
لانها لا تستقل بالتاثير دون الجسم الذي هو آلة لافعالها فلا يصح كونها علة لحصول الاجسام ولما بطلت الاقسام
باسرها تعين ان الصادر الاول من البارى تعالى هو العقل الوجه الثاني ان الفلك ممكن لا بد له من موجد
لامكانه وموجده اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا لا سبيل الى الاول لانه مركب من الهيولى والصورة
وجعل كل جزء جعل للآخر فلا يصدر عن الواحد الحقيقي او نقول موجد الجسم يجب ان يكون موجدا لجزئيه
معا لعدم استقلال شيء منهما بالوجود فيكون مصدرا لامرين ولا الى الثاني لانه اما ان يكون جوهرا
او عرضا والثاني باطل لان العرض متاخر في الوجود عن الجسم فلا يكون علة له والاول اما ان يكون جسما
آخر وهو باطل لان الجسم انما يؤثر فيما له وضع اليه بالمجاورة او بالمقابلة بالتجربة فلو اثر جسم في صورة فلك
هيولى الفلك لكان لهيولاه اليه وضع قبل الصورة ولا يجوز ان يكون لها وضع بدون الصورة وصورة اخرى
لامتناع الكون والفساد على الفلك وانه محال واما ان يكون هيولى او صورة وكلاهما باطلان لان شيئا منهما
لا يستقل بالوجود بدون الآخر فكيف يوجد الآخر ولانه لو كان واحد منهما علة للجسم لكان احدهما علة
للاخرى لان علة المركب يجب ان يكون علة لاجزائه وقد ابطلنا كون الهيولى علة للصورة
وكذا عكسه واما ان يكون نفسا وهو ايضا باطل لتوقف تاثير النفس على وجود الجسم واذا بطلت الاقسام
تعين ان يكون موجده هو العقل وهو المطلوب واعترض على هذين الوجهين بانهما مبنيان على ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد وقد عرفت ما فيه وعلى الاول خصوصا بانا سلمنا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

لكن

لكن نقول لم لا يجوز ان يكون الصادر عن البارى تعالى هو احد جزئي الجسم او الجسم بان يكون احد جزئيه صادرا
منه بلا واسطة ثم يصدر عنه بواسطة الجزء الآخر لا يصدر احد الجزئين عن الآخر كيف وقد اشار ابن سينا
في الاشارات الى ان الصورة الجسمية جزء العلة للهيولى ولا يلزم من كونها علة عنه في الجملة تقدمها عليه بحسب
وجودها على المادة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول عن البارى تعالى نفسا وبه يكون موجدا
لما بعدها قولكم النفس لا تستقل بالتاثير بدون الجسم قلنا لا يلزم من عدم استقلالها بالتصرف في الجسم الذي
هي متعلقة به عدم استقلالها بالايجاد بدونه سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول من البارى تعالى
صفة تقوم بذاته تعالى كالعلم الفعلي لا جوهرا ولا عرضا يقوم بالاجسام او الممكنات فانا سنبين بطلان
ما ذكروه في كون الصفات غير الذات وعلى الثاني بعضهم بانه يجوز ان يكون المؤثر في جسم الفلك جسما
آخر قوله الجسم لا يؤثر الا فيما له وضع اليه قلنا لا نم ولا نسلم الاستقراء المفيد للقطع لجواز ان يكون حكم ما لم يستقرأ
على خلاف حكم ما استقرئ سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه نفسا قوله تاثيرها موقوف على الجسم
قلنا لا يلزم من توقف تصرفها وتدبيرها على الجسم توقف ايجادها عليه لم لا يجوز ان توجد النفس جسما
تتعلق به وتدبره وتتصرف فيه سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون موجد الجسم هو الواجب تعالى بان يوجد
احد جزئيه ثم بواسطته جزءه الآخر على ما عرفت في منع الدليل الاول   المقصد   الثاني
في كيفية ترتب الموجودات على راى الحكماء قالوا لما ثبت ان الواجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته اصلا
وثبت ان الصادر الاول منه يجب ان يكون واحدا هو العقل لزم ان لا يكون يصدر من العقل الذي هو
المعلول الاول اكثر من واحد والا لم يوجد موجودان الا في سلسلة العلية والمعلولية بان يكون احدهما
علة للآخر قريبا او بعيدا واللازم باطل فان كثيرا من الموجودات ليس بينها علية كالمضافات والحوادث
التي تحدث في زمان واحد ثم قالوا المعلول الاول يجب ان يكون فيه كثرة حتى يمكن صدور الكثير عنه واحد
منه وتلك الكثرة لا يمكن ان تكون مستفادة من البارى تعالى فيكون قد صدر من البارى تعالى اكثر من واحد ولا
من ماهيته لانها بسيطة فيتعين ان يصدر عنها الا لازم واحد فيكون بعضها من البارى تعالى وبعضها من ذاته
وهي امور الوجود والوجوب بالغير والامكان الذاتي لان العقل الاول له ماهية غير مجعولة بجعل الجاعل
وعرض لها امران الامكان لان الامكان للممكن ذاتي والوجود من البارى لان الوجود زائد على ماهية الممكنات
وليست ماهيته مقتضية لوجوده والا لكان واجب الوجود فيكون من البارى لان كل ممكن موجود مسبوق
بوجوب مستفاد من علته فالعقل الاول يصدر عنه باعتبار الوجود العقل الثاني وباعتبار
الوجوب بالغير نفس الفلك الاطلس وباعتبار الامكان الذاتي الفلك الاطلس لان العقل اشرف من النفس
[illegible]
الى الاخس محافظة على ما هو اولى واحرى وهكذا صدر من العقل الثاني بالاعتبارات الثلاث نفس وعقل
وفلك الى ان بلغت الافلاك الكلية تسعا والعقول عشرة وهو انتظم مراتب العقول وصدر من العقل
العاشر ويسمى العقل الفعال هيولى العناصر وصورها الجسمية والنوعية واعراضها ثم صور المركبات

واعراضها بسبب الاستعدادات الحاصلة للهيولى المسببة عن الحركات الفلكية واوضاعها ويرد هٰهنا اعتراضات
الاول انه يوجد الاعتبارات العقلية ان كانت وجودية كلها فلا بد لها من مصادر ويلزم منه انه يلزم صدور الكثير من واحد
من الواحد فيبطل الاصل الذي بنى عليه ترتيب الموجودات مبني عليه وان لم تكن وجودية فلا يصح كونها عللا للامور
وجودية ولا اجزاء من عللها ولا اسيما بايات الصانع واجاب عنه صاحب التلويحات اولا بانا
لا نقول في وجود الاول علة لوجود العقل الثاني ووجوبه علة لنفس الفلك الاطلس وامكانه باعتبار علة للفلك
الاطلس يرد ما ذكرتم بل نقول تعقله علة للعقل الثاني وتعقله لوجوبه بالغير علة لنفس الفلك الاطلس وتعقله
لامكانه الذاتي علة للفلك الاطلس والتعقلات امور وجودية وهذا تغيير للدعوى ورده الامام الرازي بان هذا
التغيير لا يجدي نفعا لان هذه التعقلات ان كانت تعقل وجوده ووجوبه وامكانه لزم ما ذكرناه من المحالات وان
كانت مغايرة لها يلزم ان يكون لكل واحد من التعقلات علة فعلها اما ان يكون ماهية العقل الاول او واجب
الوجود واياما كان يلزم ان يكون الواحد مصدرا لاكثر من واحد وثانيا بان وجود الواجب تعالى ووجوب
العقل الاول كافيان في صحة ترتيب الموجودات وترتيبها من غير حاجة الى هذه الاعتبارات في العقل الاول
لان الواحد انما يصدر عنه الكثرة اذا لم يكن فيه حيثيات اما اذا حصلت حيثيات واحد عن الواجب تعالى
العقل الاول بحيثية ولم يصدر عنه بتوسط العقل الاول معلول بان كان العقل الثاني وعن العقول الاول وحده
معلول ثالث كالنفس وعنهما جميعا ان جوزنا اجتماع المؤثرين على اثر واحد كما يقوله بعض المحرمين في فعل العبد
معلول رابع كالفلك وان جوزنا الترتيب في الصدور عن السافل بالاستعانة بالعالي يجوز ان يصدر عن العقل الاول
باستعانة بالباري معلول خامس كالاعراض القائمة بالفلك وهكذا في المرتبة الثانية صدر المعلولات من المرتبة
الثالثة منهما والوجود كثيرة وافرة وفيما نحن فيه اكثر وهذا ايضا تغيير للمدعى فان الحكماء لم يسندوا الى الباري غير
العقل الاول واجاب عنه ايضا صاحب المحصل بانا سلمنا ان جميع هذه الاعتبارات ليست وجودية بل
بعضها اعتباري عقلي ومحكم فلا يكون جزء العلة امر وجودي قلنا انه لم لا يجوز ان يكون العلة تامة لا علية اعتبارها
يحتاج اليه الشيء فلا يلزم الامور الاعتبارية لا يجوز ان يكون جزءا منها كشرط والشرط يجوز ان يكون عدميا كعدم
الحجر المتسقف المانع للسقوط وايضا عدم المانع جزء من العلة التامة وقد عرفت في بحث العلل ما فيه لانه
لا يجدي هٰهنا لانه كلام على السند الاعتراض الثاني انه ما ذكروه من ان وجود العقل الاول علة لوجود العقل الثاني
ووجوبه لنفس الفلك الاطلس وامكانه للفلك الاطلس من اسناد الاشرف الى الاشرف وجدد واخلوا كلام تحكمات
غير برهانية لا يصح ان يعول عليه في المسائل العقلية الاعتراض الثالث انه لو صح قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا يمتنع ان يصدر عن العقل الثاني بواسطة امكانه ومن جهة واحدة فلك الثوابت مع ما فيه من الكواكب المختلفة
كيف وقد قال ابن سينا انه لم يظهر ان فلك الثوابت كرة واحدة او كرات منطوية بعضها على بعض ويمكن ان يقال
انه كرات بحسب عدد الثوابت وح يجب ان يجب لكل منها عقل ونفس على حدة كما في سائر الافلاك الكلية وايضا
لم يصدر صور العنصريات واعراضها مع تكثرها عما به الكثرة من العقل الفعال وان لم يصح ذلك فيبطل ما نظر
من ترتيب الموجودات وبالجملة فلا يخفى ضعفها واعيدوا عليه من مقدمات مقنوعة واخرى خطابية في هذا المطلب

الفعال وكلامهم مضطرب في هذا المقام فتارة يجعلون الكثرة للعقل الاول من جهتي الوجود والامكان ويجعلون
وجوده علة للعقل الثاني وامكانه علة للفلك وتارة يجعلون الكثرة له من ثلثة اوجه الوجود وهو علة للعقل بالغير ٣
الثاني والوجوب والامكان الذاتي كما ذكره في المتن وتارة يجعلون له الكثرة من اربعة اوجه وجوده وهو علة للعقل
الثاني ووجوبه بالغير وهو علة لنفس الفلك وامكانه الذاتي وهو علة لهيولى الفلك الاطلس وعلمه بذلك الغير وهو
علة لصورة الفلك لان جسم الفلك مركب من الهيولى والصورة فلا يستند الى جهة واحدة الاعتراض الرابع ان الاعتبارات
المذكورة في العقل الاول حاصلة في العقل الفعال فكان يجب ان يصدر عنه ايضا عقل ونفس وفلك وهكذا الى غير
النهاية فان قيل العقول مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة وحقائقها المعينة فلا يلزم من حصول هذه الاعتبارات
في العقل الاخير كونه علة لهذه الاشياء قلنا فعلى هذا لا يلزم الجزم بان حصول هذه الاعتبارات في العقل الاول
موجب لصدور العقل الثاني والفلك الاعظم ونفسه منه لجواز ان يكون هذه الاعتبارات حاصلة وكان علة
لعقل واحد وذلك الثاني علة لعقل ثالث وهكذا يصدر من كل واحد واحد الى مرتبة لا نعلمها الا انه لم يحصل بعد
ذلك عقل صار سبب الايجاب للاربع الموجودة فيه علة للمعلولات المتعددة فيحصل الفلك الاعظم ونفسه وعقله
وهذا اصح واقرب الى الاحوال في اختلاف الكرات في الحركات والجهة والسرعة والبطء الى كان مقتضيا لاثبات
العقول وجب ان يثبت لكل من الافلاك التداوير والافلاك الخارجة المراكز عقل على حدة ولا ينحصر العقول في
عشرة الباب المقصد الثالث في احكام العقول الحكماء لما اثبتوا العقول فرعوا عليها احكاما ذكرتم
منها سبعة الاول انها ازلية ابدية لانها لو كانت حادثة لكانت مادية لان كل حادث مادي وهو ظاهر واللازم باطل لانا بينا انها
مجردة وقولهم كل حادث مسبوق بمادة وهو مبني على القول بالموجب وقد ابطلناه الثاني ان العقول لا يصح عليها
الكون والفساد لان ذلك انما يكون بخلع صورة ولبس صورة اخرى مكانها فيلزم كونها قابلة وفاعلة وهو محال لانه
يلزم حينئذ تركبها من المادة والصورة لان كل كائن مادي وقد عرفت ما فيه الثالث ان كل واحد من العقول العشرة
لا بد ان يكون نوعه منحصرا في شخصه ولا كانت مادية لان تكثر الاشخاص من نوع واحد لا يكون الا بالمادة وما يكتنفها
كما عرفت في بحث التشخص والتجرد عن المادة وقد ذكرنا هناك ما يرد عليه قالوا وما ورد في القرآن المجيد من ان
بعضهم صافات وبعضها زاجرات وبعضها تاليات لا ينافي ذلك لان الاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في
الماهية الرابع انها جامعة لكمالاتها وليس لها كمال منتظر اي كل ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل وليس شيء منه بالقوة
وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لها اذ لو كان ممكنا لها وكان له كمال بالقوة لزم من فرض وقوعه محال واللازم
باطل لما عرفت ان كل حادث مسبوق بمادة فيحتاج الى استعدادها بالحركات الفلكية السرمدية ولا تستعد لذلك
لانه مادي هو بحث البرهان والعقول مجردة وقد عرفت انه مبني على القول بالموجب الخامس ان كل واحد
منها عاقل لذاته لانه مجرد وكل مجرد ماهيته المجردة حاضرة لذاته وحضور الماهية المجردة لذات المجرد هو العقل
لانه عبارة عن حضور الماهية المجردة للشيء المجرد وهو انما يكون الماهية المجردة مغايرة لذاته وما يكون
العقل ٣ نفسه وفيه نظر لانا نعلم ان المراد والمراد في التعقل تعقل الامر ما ذكرنا فلا يلزم ذلك لجواز ان يكون شرطا مخصوصا
الماهية المغايرة كما في احضار الجواهر فانه ليس عبارة عن تعقل الامر عن حصول صورة من الشيء مطلقا للشيء ولا

لكان شأن الحواس مدركة للصور مع الحاجة وحيثية حضور المادة انفسها عن غير معاداته كذلك بل شرط ان يكون العلم
الحاصل من الشيء مغايرة للصورة الخارجية السادسة ان كل واحد منها يعقل جميع الكليات وكذلك كل مجرد وذلك
لان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا مع جميع ما عداه من المعقولات الكلية فيمكن كل
مجرد يمكن ان يكون معقولا مع جميع ما عداه من المعقولات الكلية اما الصغرى فمتبينة واما الكبرى فلان الحكم
العقلية لا تتصادق فيها الا من معاونة فاذا امكن ان يعقل كل منها على الانفراد امكن ان يعقلها على الاجتماع ثم يجعل
هذه النتيجة صغرى لقولنا وكل ما يمكن ان يكون معقولا مع جميع ما عداه من المعقولات الكلية يمكن ان يقارنه في
العقل سائر الماهيات المعقولة الكلية لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل
المجرد مع غيره من الماهيات يكون الجميع حاصلا في العقل فيتبع كل مجرد يمكن ان يقارنه في العقل سائر الماهيات
المعقولة الكلية وهذه النتيجة تستلزم قولنا كل مجرد يمكن ان يقارنه سائر الماهيات المعقولة الكلية مطلقا سواء
كانت تلك المقارنة في العقل ام لا اذ امكان مقارنة المجرد لماهية معقولة ليست مشروطا بكون تلك المقارنة في العقل
ولو كان امكان مقارنة العقل الذي هو عاقل للمعقولات لماهية معقولة مشروطا ايضا بكون تلك المقارنة في
العقل لان كون المقارنة في العقل عبارة عن مقارنة المعقولات للعقل المجرد والا لزم بطلان مقارنة المعقولات
للعقل مشروطة بامكان هذه المقارنة ضرورة اشتراط وجود الشيء بامكانه فلو كان امكانها مشروطا بها
لزم الدور واذا لم يكن امكانها مشروطا به فيمكن لكل مجرد ان يقارنه سائر الماهيات الكلية مطلقا واذا امكن له
ذلك امكن له ان يعقل سائر الماهيات ثم نقول وكل ما امكن للمجرد يجب ان يكون حاصلا بالفعل لان حدوث الحادث
لا يكون الا لمادة بناء على ما مر غير مرة فيثبت كل مجرد يعقل جميع الكليات بالفعل وهو المطلوب ولنا عليه نظر على هذا
الدليل من وجوه احدها لا نم ان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا فان واجب الوجود لذاته مجرد مع ان حقيقته غير
معلومة للبشر على مذهبكم وكذا جميع المفارقات كالعقول والنفوس واذا كان هذا احد مذهبكم فكيف تدعون الضرورة
في اثبات هذه المقدمة وثانيها سلمنا ان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا لكن لا نم ان كل ما يمكن ان يكون معقولا
يمكن ان يكون معقولا مع جميع ما عداه من المعقولات الكلية فانه دعوى بلا دليل ولئن تمسكتم بانا استقرينا
المعقولات فوجدناها كذلك قلنا الاستقراء التام ممتنع والناقص لا يفيد عموم الحكم كيف وقد يكون ما عداه عموم
ما يمتنع تعقله كحقيقة الواجب وثالثها سلمنا ذلك لكن لا نم ان كل ما يمكن ان يكون معقولا مع جميع ما عداه
من المعقولات يمكن ان يقارنه في العقل سائر الماهيات المعقولة فانه مبني على القول بالوجود الذهني وقد
ابطلناه ورابعها سلمنا ذلك لكن لا نم انه يستلزم قولنا كل مجرد يمكن ان يقارنه سائر الماهيات المعقولة مطلقا
قوله امكان مقارنة المجرد لماهية معقولة ليس مشروطا بكون تلك المقارنة في العقل ولو كان امكان مقارنة
العقل للماهية المعقولة ايضا مشروطا بكونها في العقل قلنا انما يلزم ذلك لو كانت المقارنتان متماثلتين وهو ممنوع
بل لم لا يجوز ان يكون مقارنة المجرد المعقول على نوعين احدهما مقارنتها بمعنى حصولها فيه بالذات كمقارنة الحال للمحل
والاخرى مثل مقارنة الساتر للجسم الذي هو محله وهما نوعان متغايران غير متلازمين فالاولى عبارة
عن مقارنة الصور بعينها والثاني عن مقارنة الوجود الخارجي للمجرد للماهيات فلا يلزم من اشتراط النوع الاول

يكون في العقل اشتراط النوع الثاني ايضا به وخامسها سلمنا لكن لا نم انه اذا امكن لكل مجرد ان يقارنه
سائر الماهيات مطلقا امكن له ان يعقلها وانما يلزم ذلك لو امكن تعقل الماهيات الكلية بكنه الحقيقة وهو ممنوع لم يقم الحكماء
من المتقدمين والمتأخرين برهانا على ذلك فان قيل انا لم نستعمل البرهان على الظهور اذ التعقل عبارة عن عموم
مقارنة الماهية الكلية لذات المجرد قلنا لا نم ان حقيقة التعقل في نفس الامر عبارة عن ذلك غاية ما في الباب انا
نجد عند تعقل الماهية الكلية هذه المقارنة واما ان التعقل عبارة عن نفس هذا التعقل فغير معلوم لجواز ان يكون
مشروطا الا بنوع كل واحد من العقول لا يدرك شيئا من المحسوسات لان ادراك الجزئي انما يكون بالآلات الجسمانية
على ما مر في بحث النفس والعقول مجردة ليس لها آلات فاستحال ان يكون مدركة للمحسوسات وايضا المحسوسات
متغيرة متبدلة فلو كانت العقول عاقلة بها لكان لها تعقلها لها ايضا متغيرا فيلزم التجدد والتغير من خواص الماديات
ولنا عليه نظر اما علمه ان ادراك الجزئي انما يكون بالآلات الجسمانية لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك في
المدرك وقد ابطلناه والوجه الثاني مبني على الوجود الذهني فيكون باطلا وسيجيء في مبحث العلم في بحث صفات
الباري مخصوصا بذلك خاتمة هم من موقف الجواهر في بيان وجود الجن والشياطين ذهب جمهور ارباب
الملل والنحل الى وجود العقلاء المكلفين او بعد الملائكة والبشر والجن والشياطين واختلفوا في ان الجن والشياطين
نوع واحد لا اختلاف الا بالعوارض قوم نعم وقال الآخرون لا بل الجن نوع طاهر خير والشياطين نوع خبيث شرير وكلا النوعين
اجسام لطيفة هوائية تقدر على ان تتشكل باشكال مختلفة وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتجري في منافذ فذها
الجسد ولا بعد في ذلك فان الهواء المستنشق يصل الى اعماق البدن ايضا ويجوز مثل هذا في الهواء الحيواني الى الذات
ومنع الحكماء ذلك واستدلوا على بطلانه بانها لو كانت موجودة لكانت اما ان تكون من الاجسام اللطيفة او من
الاجسام الكثيفة وكلاهما باطل اما بطلان الاول فلانها لو كانت من الاجسام اللطيفة لم تقدر على الافعال الشاقة و
لتفرقت وتمزقت اجزاؤها عند هبوب الرياح القوية العاصفة بل بادنى قوة وهذا خلاف ما تعتقدونه مثبتوها
حيث تصفونها بالقدرة على الافعال الشاقة وعدم تفرقها واما بطلان الثاني فلانها لو كانت من الاجسام الكثيفة
لوجب ان نبصرها كل سليم البصر اذ لو جوزنا حضور مثل هذا الموجود مع انا لا نراه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة وشموس مشرقة وبلاد معمورة لا نراها وبوقات وطبول ورعود قاصفة اي شديدة الصوت لا
نسمعها وذلك سفسطة والجواب عنه نختار انها اجسام لطيفة قولكم فلم تقدر على الافعال الشاقة وتمزق بادنى
قوة قلنا لا نم فان لطافتها بمعنى الشفافية لا بمعنى سرعة الانفعال ورقة القوام واللطافة بهذا المعنى لا تستلزم عدم
القدرة على الافعال الشاقة ولا العجز والتلاشي بادنى قوة وهاهنا اللطافة تطلق على الشفافية وعلى سرعة
الانفعال والانقسام الى اجزاء صغيرة وعلى رقة القوام مثل ما يقال للمحل ما يلزمه الخفة والكثافة على
مقابلها فان لم يرد باللطافة الشفافية نختار انها لطيفة ولا يلزم عدم القدرة على الافعال الشاقة ولا التلاشي
بادنى قوة لكونها صلبة في ذاتها قوية مركبا تركيبا داخلا وان اريد احد المعنيين الاخيرين فنختار انها غير لطيفة ولا
يلزم رؤيتها كما في الافلاك فانها غير لطيفة بهذا المعنى مع انها غير مرئية عندكم او نختار انها لطيفة بمعنى انها
رقيقة القوام ولا يلزم عدم قدرتها على الافعال الشاقة اذ يجوز ان يعطيها الفاعل المختار قدرة عظيمة مع لطافتها

كيف والمدبرة على الاحوال السابقة وهذه الاسلاك مع رقة القوام وعدم الحواء والامكان فان قوام الانسان
ادون من قوام الحديد والحجر بكثير مع انا نرى بعض الناس يفتل قضبان الحديد كالفتيل الحبل ويكسر الاحجار الصلبة
بضرب اليد عليها وبعض من الاحوال الشاقة فالا يتحمله الحجر والحديد مع غلظهما وكثافتهما فاذا ما بنى بعضهم
على صدره بالخطاطيف والمطارق العظيمة ولا يندفع بمجرد صدره الى الباطن منه لو ضرب مثلا على حجر
ان مثل غلظ صدره لانكسر وتفتت او على حديد لحدث فيه تقعر عظيم وان توهم لا يعتمد على الاحوال السابقة اشد
من توهم الجاه عليها مع ان قوام بدن الشخص ليس اشد غلظا من قوام بدن الجاه [illegible] قال قوم الحجر
والباطل هي نفوس مجردة لم يضبط فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفوس الفلكية والملائكة
السماوية وان كانت مدبرة لعالم العناصر فهي النفوس الارضية اي السفلية اي النفوس الارضية ويختلف منها ما
هو خير بالذات هم الملائكة الارضية واليهم اشار النبي عليه السلام بقوله جاني ملك البحار وجاني ملك الجبال وجاني
ملك الامطار وجاني ملك الارزاق ويقال له كذا وكذا ويسميهم بالملائكة الكروبيين بتخفيف الراء اي المقربين على ما
[illegible] الملائكة الكروبيين هم الذين لا يتوجهون الى الاجسام ولا يدبرونها بل مستغرقون
في نور جلال الله مستغرقا بالمحبة لا يعرفون من ذلك لا سعيرا وليدبر الفلك لا جسام وهذا على الروحانيات
مرتبة واجلها وبيناه نازلا والكروبيون عليهم اول ومنها ما هو شرير بالذات وهم الشياطين ومنها ما هو مستعد للخير
والشر وهم الجن ومنها غير ذلك فاهو جنود ابليس وما هو جنود ربك لا هو الا هو والشياطين نفوس مجردة محتاج
الى كونها عاملة على الالات جسمانية لها لم تكن لها الالة جزء مخصوص من الهواء او جزء معين من كرة النار
بدل اجزاء تلك الاجسام وتحللها لا توجب مفارقتها كالنفوس الانسانية فانها تسبح وتبصر وتسكن بواسطة
اجسام لطيفة روحانية تتولد في القلب او في الدماغ مع ان تلك الاجسام ابدا في التحلل والتبدل مع ان النفس تعلقها
باق ولا تفارق البدن وقال قوم وهو ظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هي النفوس الناطقة التي فارقت ابدانها
بقيت بعد الموت وابقى اوساخ المعارف القدسية وكلت بسبب العرفان فاذا حدث بدن قريب الشبه
من ابدان تلك النفوس المفارقة او نفس قريب الشبه بها فرما يحصل لتلك النفوس المفارقة نوع من انواع التعلق
بهذا البدن او بهذه النفس ما بحرة فتعاونها على الخير وهي الجن والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها
على الشر وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الاخر

الموقف الخامس في الالهيات

ثم اعلم انا عملنا على قسم الممكنات لكثر السعة في معرفة المعرفة حتى لو قصد بعد فانه لم يشرع في موقف الالهيات
مستمد من مواقف القول والعقد متمكن محيل بتوفيقه للصحيح ومن الطرد والغرض من هذا الموقف النظر
في ذات الواجب وتنزيهه عن الصفات التي لا تليق به وتوحيده وصفاته وبيان ما يجوز عليه واحواله اسمائه
فلنا بعلمها مرتبة في سبع مراصد المرصد الاول في ذاته وفيه مقاصد المقصد الاول في اثبات ذاته وللقوم
فيه مسالك المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان علة الحاجة الى المؤثر عندهم هي الحدوث او الامكان مع الحدوث
على ان يكونا شطرين للعلة او الامكان بشرط الحدوث وان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على وجود
الصانع بكل واحد منها باعتباره او حدوثه فهذه طرق اربع الطريق الاول الاستدلال بحدوث الجواهر وهو

طريقة الخليل عليه السلام في قوله لا احب الافلين وتحريره ان العالم حادث وكل حادث له مؤثر اما الصغرى فقد مر بيانها
في الامور العامة واما الكبرى فانها مما يشهد به العقل على ما عليه اكثر مشايخ المتكلمين منهم من قال العلم بها ضروري
بديهي فان من رأى بناء رفيعا بعد ما لم يكن علم بالضرورة ان له صانعا ومنهم من قال هو استدلالي وهو اكثر شيوخ
المعتزلة كابي هاشم استدلوا باحتياج الافعال المحدثة لحدوثها الى الفاعل على احتياج الجواهر المحدثة ايضا
الى الموجد او علة الاحتياج مشتركة ولا يشترك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول واما ان كل حادث ممكن
بالامكان الخاص لامتناع عدم الواجب ووجود الممتنع وكل ممكن بالامكان الخاص له مؤثر لما عرفت في الامور
العامة ان الممكن لا يترجح احد طرفيه بحسب ترجيح الالوجود مع كل حادث له مؤثر واثبت المقدمات لزم
منها ان العالم له مؤثر ثم نقول ذلك المؤثر يجب ان يكون واجب الوجود او منتهيا اليه كما سيجيء الطريق الثاني الاستدلال
بامكان الجواهر وتقريره ان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر اما الصغرى فلان الجسم وهو من العالم مركب من الجواهر
الافراد على ما مر وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء ولان العالم ما هيته مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد
وهو معلوم بالحس وكل ما كان ما هيته مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد يكون ممكنا لامتناع وجود الممتنع ووجوب
وحدة الواجب واما الكبرى فلما مر في الامور العامة مع المقدمتين ان العالم له مؤثر الطريق الثالث الاستدلال
بحدوث الاعراض وقد عقد العلماء في دلائل الانفس والافاق اما دليل الانفس فتقريره ان النطفة متشابهة
الاجزاء بالحقيقة المركبة من الجواهر الافراد ويحدث فيها اعراض مختلفة مثل ما شاهد من الالوان ثم
مضغة ثم لحما مشكلا بشكلات مختلفة الاعضاء ولا اعراض المختلفة الحادثة في مشابهة لا بد لها من مؤثر مختص
كل عرض بمحله فيجب ان للاعراض الحادثة في النطفة لا بد لها من مؤثر ثم نقيم الدليل المذكور ان الذي يعدم
ان ذلك المؤثر واجب ومنه اليه ينتهي لمطلق قوله صانع حكيم افاد ذكره تنبيها على ان ما استدل به بعضهم من ان
في العالم من الاتقان والاحكام ما لا يقدر عليه الا الواجب راجع الى هذا الطريق وهو الواجب اذ لا يقدر على
بدائع الصنع المودعة في بدن الحيوان الا الله الصانع الحكيم على ما يجب عليه في شأن النفس الناطقة تنبيه
لا يقال لا نسلم ان النطفة متشابهة الاجزاء بل هي مختلفة الاجزاء بالحقيقة على ما عليه الاطباء من انه يتفصل عنه
استيلاء حرارة الشهوة على البدن من ذوبان كل عضو جزء من الذي يحتاج بالطبع تساوي الاجزاء ويكون كل
عضو من الجزء الذائب من مثل ذلك العضو لانا نقول ترتيب الاعضاء على نسبة واحدة لا بد له من مؤثر
صانع حكيم اذ النطفة رطوبة رقيقة لا تحفظ ترتيب الاجزاء ونسبة بعضها الى بعض فيحصل من ذوبان الرأس
قد يصير اسفل ومن ذوبان القلب فوق فلو لم يكن له مؤثر خارج لم يتوقف ترتيب اعضاء الانسان على نسبة
واحدة واما دليل الافاق فمرجعه الى الاستدلال بالاحوال الحادثة للافلاك وللاحوال الحادثة للمواليد الثلاثة
والتقريب فيه كما مر الطريق الرابع الاستدلال بامكان الاعراض وهو طريقة موسى عليه السلام في قوله لفرعون ربنا
الذي اعطى كل شيء خلقه حين قال له فرعون فمن ربكما يا موسى اي اعطى كل شيء صورته الخاصة وشكله المعين
المطابق للحكمة والمنفعة المنوطة به وتقريره ان الاجسام متساوية في اختصاص كل واحد منها بما له من الصفات
المعينة يكون ممكنا بالامكان الخاص لان كل ما صح على شيء صح على مثله وكل ممكن لا بد له من مؤثر خارج من ذاته ثم نقول

بعد تقرير هذا الطريق ان الجواهر والاعراض لها مؤثر لحدوثها او لامكانها وذلك المؤثر يكون موجودا بالضرورة
فان كان واجب الوجود فهو المط وان لم يكن احتاج في الوجود الى مؤثر آخر وينقل الكلام اليه ويلزم اما الدور
او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاولان قد مر بطلانهما فتعين الثالث وهو المط

المسلك الثاني من مسالك اثبات واجب الوجود لذاته مسلك الحكماء وهو الاستدلال
بامكان العالم اعم من ان يكون جوهرا او عرضا على وجود الواجب وتقريره لا شك ان موجودا ما فان كان الواقع
موجودا فان كان واجبا لذاته فهو المط وان كان ممكنا لامتناع وجود الممتنع احتاج الى مؤثر خارج موجود
ويلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان او الانتهاء الى واجب الوجود لذاته وهو المط وهذا البرهان
يتوقف على مقدمات صححناها منها ان الممكن يحتاج الى مؤثر ومنها ان ذلك المؤثر يجب ان يكون موجودا ومنها
استحالة الدور ومنها استحالة التسلسل ولا يتوقف على بيان امكان العالم او حدوثه بخلاف الطريق الاول
المتقدم فهو طريق لمؤنة بيانه والجواب عما يرد على ذلك البيان فيكون اخصر واجدر

المسلك الثالث لهذا المط ما ذكره صاحب التلويحات ان جميع الممكنات من حيث هو جميع امر ممكن لانه مركب وكل
مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فجميع الممكنات ممكن فله علة موجودة ترجح وجوده
على عدمه لان الامكان يحوج الى العلة وهي اما ان يكون نفس ذلك المجموع وهو بط لان العلة متقدمة على المعلول
فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما ان يكون جميع اجزائه فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه لان جميع اجزاء الشيء نفسه
والظاهر ترك الم(?) واما ان يكون داخلا فيه وهو ايضا باطل لان علة المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه لان كل
جزء منه ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء منه لكان بعض اجزائه معللا بغير تلك العلة فلا
يكون علة المجموع علة للمجموع بل لبعضه وهو خلف فيكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو بط واما ان يكون امرا
خارجا عنه فيكون واجبا لذاته لان الموجود الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته وهو المط واعترض
على هذا الوجه بعد تقرير برهان ابطال التسلسل وشرحنا اياها على الوجه الذي في الكتاب بان قولكم جميع
الممكنات امر ممكن مشعر بالتناهي اذ غير المتناهي لا يتصور له كل ولا جميع حتى يحكم عليه بانه ممكن وتناهي الممكنات
انما يثبت اذا كان واجب الوجود ثابتا على ما مر في ابطال التسلسل فاثبات واجب الوجود بتناهي الممكنات
مصادرة على المط والجواب ان المراد به الممكنات بحيث لا يخرج عنها فرد من افرادها الموجودة وهو بهذا
المعنى متصور سواء كانت الافراد متناهية او غير متناهية انما الممتنع تصور كل من الافراد الغير المتناهية مفصلا
الثاني ان اردتم بالمجموع كل واحد من الاجزاء فنختار ان علته هي السلسلة الممتنعة الى غير النهاية بان يكون فرد
من الافراد الممكنة معلولا لما قبله وعلة لما بعده ولا ينتهي الى حد وان اردتم به المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم
انه كيف وهو مركب من الاجزاء الحادثة والجزء الصوري الذي هو الهيئة الاجتماعية وهو ليس بموجود في الخارج
بل امر عقلي كما في العشرة والعسكر فلا يكون المركب منه ايضا موجودا في الخارج والجواب نريد به جميع الاجزاء
المادية من حيث هو جميع بمعنى انه لا يخرج عنها فرد من الافراد الممكنة من غير اعتبار الهيئة الاجتماعية ولا شك انه
لما كان كل فرد من الممكنات محتاجا الى علة كان جميعها بحيث لا يخرج عنه فرد ايضا محتاجا الى علة وتلك العلة

يجب ان يكون مستقلة بالوجود وبالايجاد غير محتاج الى مؤثر فيها وان كانت ممكنة ايضا فلا يكون المجموع مجموعا
هف الثالث انه ان اردتم بالعلة العلة التامة فنختار ان علة المجموع نفسه وقولكم العلة متقدمة على المعلول فيلزم
تقدم الشيء على نفسه قلنا لا نم ان العلة التامة متقدمة على المعلول كيف وهي مركبة من المادة والصورة والفاعل
والغاية والشرط ويمتنع تقدم المادة والصورة على الماهية لانهما معا نفس الماهية فاذا امتنع اجتماع التقدم مع
المادة والصورة امتنع اجتماعه ايضا مع العلة التامة لان مع المجموع مع الجزء يستلزم مع الجزء مع الكل نعم كل
واحد من اجزاء العلة التامة اذا اخذ على الانفراد متقدم على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد منها تقدم الكل
من حيث هو كل كما لا يلزم من تقدم كل من المادة والصورة منفردتين على الماهية تقدم مجموعهما على الماهية ولا يلزم م
من تقدم كل واحد من اجزاء العشرة عليها تقدم جميعها الذي هو نفس العشرة وان اردتم بالعلة العلة الفاعلية
فنختار ان علة المجموع جزؤه وقولكم لا يجوز ذلك لان علة المجموع علة لكل جزء منه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله
قلنا لا نم ان علة المجموع علة لكل جزء منه ولم لا يجوز ان يكون بعض اجزائه غنيا عن العلة او معللا بعلة اخرى
ويكون ذلك الجزء علة للمجموع من حيث هو مجموع نعم علة الكل يجب ان يكون علة لبعض اجزائه وكما لا يجوز ان يحصل جميع
الاجزاء بدونها وجميع اجزاء الشيء نفسه فلا يكون علة الكل علة له هف وعلى هذا يجوز ان يكون جزء الشيء علة للكل
وعلة لبعض اجزائه الذي هو الجزء الاخير او الهيئة الاجتماعية ان كانت زائدة على الاجزاء المادية وانما لم يتعرض
لسائر العلل الا لحصر لان المراد بالعلة هو ان الممكن له علة ما يؤثر فيه ويوجده والموجد منحصر في العلة التامة
والعلة الفاعلية والجواب انا نريد بعلة مجموع الممكنات العلة الفاعلية المستقلة بالفاعلية وقد بينا الدليل من غير
ورود هذا الغير وذلك لان كل ممكن لا بد له من علة مستقلة في الفاعلية ولا لم يحصل فالمجموع المركب من احاد كل واحد
منها ممكن ولا يستغني عنه ممكن لا بد له من علة مستقلة بالفاعلية لامكانه على معنى انه متى يستقل العلة استند المجموع
بجميع اجزائه واحدا واحدا وجد جميع اجزائه اما بها او بما وبما صدر منها وهذا معنى الاستقلال بالفاعلية وتلك
العلة يجب ان يكون مؤثرة في كل واحد من الاحاد التي يتركب عنها المجموع اما بالذات او بواسطة اذ لو لم يكن بعضها
معللا بها لذلك فاما ان لا يكون له علة اصلا فيلزم استغناء الممكن عن العلة وهو محال او يكون له علة غير تلك العلة
مع قطع النظر عن الغير لا يحصل ذلك البعض لا محالة وكما لم يكن البعض حاصلا لم يكن المجموع حاصلا فلا يكون علة
المجموع مستقلة بالفاعلية بل يكون المستقل بالفاعلية تلك العلة مع ذلك الغير وقد فرضناها مستقلة هف وبهذا
ظهر ان جزء هذا المجموع ان يكون علة مستقلة له اذ ليس مستقلا بالفاعلية لكل جزء منه والا لكان علة لنفسه ولعلله هف بلغ
فان قيل قولكم العلة المستقلة بالفاعلية للمجموع يجب ان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه ليس بصحيح لانه منقوض
بالمجموع المركب من الواجب وجميع الممكنات فان الواجب مؤثر بالاستقلال في المجموع على المعنى الذي ذكرتموه
وليس مؤثرا في كل جزء منه لاستحالة تأثير الواجب في المؤثر لانه لو صح قولكم لزم احد الامرين وهو اما تقدم المسبب على
السبب التام او تخلف المسبب عن السبب التام وكل واحد منهما محال بيان الملازمة ان المؤثر في الكل ان كان مؤثرا
في كل جزء منه فالمركب من جزئين بينهما تقدم زماني كالسرير مثلا اذا وجد جزؤه المتقدم فان وجد معه المؤثر في
الكل واثباته انه مؤثر في كل جزء منه لزم تخلف المسبب وهو الجزء المتأخر عن السبب التام وان لم يوجد معه المؤثر

يلزم من عدم السبب عدم السبب التام قلنا الجواب عن الاول انا لا نقول الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون
فاعلا لكل جزء منه مطلقا حتى يرد ما ذكرتم بل نقول الفاعل المستقل للمجموع كل واحد من اجزائه ممكن فاعل لكل
جزء منه وما ذكرتموه ليس كذلك فلا يرد نقضا علينا لا يقال نحن لا نورده على طريق النقض بل على طريق سند
المنع ونقول لم لا يجوز ان علة الكل علة لكل جزء منه لم لا يجوز ان يكون علة الكل علة لبعض اجزائه كما في المجموع
المركب من الواجب وجميع الممكنات فلا يتم دليلكم وفي المستند مع بقاء المنع لانا نقول انا دفعنا المنع بالدليل
الذي ذكرنا على ان العلة المستقلة للمجموع الذي كل واحد من اجزائه ممكن علة لكل جزء منه ثم دفعنا المستند
تبرعا والجواب عن الثاني من وجهين الاول ان بطلان اللازم الثاني وهو تخلف المسبب عن السبب التام ممنوع اذ
المراد بالسبب التام هو الفاعل المستقل بان فاعليته على الوجه المذكور وتخلف المعلول عن العلة الفاعلية
المستقلة غير ممتنع انما الممتنع تخلفه عن العلة التامة الثاني انا لا نسلم الملازمة [illegible] لانا انما نقول علة المجموع يجب
ان يكون علة لكل جزء منه ان المؤثر التام في كل جزء منه مؤثر تام في المجموع ليلزم ما ذكرتم بل نريد به ان
المؤثر التام في المجموع مؤثر في كل جزء منه بمعنى ان المؤثر التام في كل جزء منه لا يكون خارجا عن المؤثر التام
في المجموع وقد [illegible] المقصود وهو اثبات الواجب لان المؤثر في المجموع اذا كان مشتملا على مؤثر كل جزء منه يكون
مشتملا على مؤثر في جزء ما من المجموع خارج عنه لئلا يلزم الدور او التسلسل ولا يلزم ما ذكرتم لان المؤثر التام
في مجموع السرير يجب على هذا ان يكون مشتملا على المؤثر التام لكل جزء من مادته وصورته وقد يكون المؤثر
التام في مادته غير المؤثر التام في صورته فلا يلزم العدم ولا التخلف   المسلك   المسلك الرابع لاثبات
الواجب ما اورده [illegible] وهو محرر المطالب العالية وفقه الله وايده لاستخراجها بفكره الصائب ورأيه الثاقب
جزاه الله عن الاسلام خيرا وهو مسلك لطيف غير موقوف على ابطال الدور والتسلسل وتقريره انه لو لم يكن الواجب
بالذات موجودا ولو فرض انتفاؤه لكانت الموجودات بأسرها ممكنة لان الموجود منحصر في الواجب والممكن فلو
انتفى احد قسميه في الخارج لانحصر في القسم الآخر في الخارج ولو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لاحتاج مجموعها
من حيث هو المجموع الى سبب لا يخرج عنه واحد من اجزائه الممكنة الى موجد مستقل في ايجاده لان كل واحد من اجزاء
المجموع لما كان ممكنا فالمجموع المركب منها يكون ايضا ممكنا بالطريق الاولى ولا بد له من موجد فانه لم يوجد المجموع
به او به وبما يصدر منه جزء [illegible] امكان كل واحد من اجزائه ولا نعني بالموجد المستقل الا ما يستند اليه ذلك
والموجد المستقل بالمعنى المذكور يجب ان يكون بحيث يمتنع عدم المجموع مرة اي بالكلية بان لا يوجد المجموع
ولا واحد من اجزائه اصلا بالنظر الى وجوده لانه يجب ان يكون سادا لجميع انحاء العدم على ذلك المجموع لانه موجد
لكل جزء منه اما بالذات او بواسطة ما يصدر منه وموجد الشيء ما يسد طريق العدم عليه ويوجده ولو احتاج
المجموع المركب من جميع الممكنات الى موجد مستقل يمتنع عدم المجموع بالنظر الى وجوده [illegible] من الواجب موجودا
لان الساد لجميع انحاء العدم على المجموع لا يجوز ان يكون نفسه والا لكان المجموع واجب الوجود لذاته ولا شيئا
من اجزائه ولما كان سادا لطريق عدم ما ايضا فيكون واجبا وقد فرض ممكنا هذا خلف [illegible] ان يكون موجودا
خارجا عن جميع الممكنات والموجود الخارج عن جميعها هو الواجب مع ان العام المذكور فرض انتفاء الواجب

لكان

لكان الواجب موجودا وكل ما يلزم من فرض انتفائه وجوده يكون وجوده واجبا وهو المطلوب
المسلك   المسلك الخامس للمطالب مما استخرجه ايضا وهو قريب مما قبله وتقريره ان الواجب لذاته   المدعى [illegible]
موجود اذ لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ايضا ولو لم يوجد لم يوجد موجود اصلا واللازم
باطل اما الملازمة الاولى فلانه اذا لم يوجد الواجب تكون الموجودات بأسرها ممكنة فالجملة التي يكون كل فرد
منها ممكنا ليست واجبة بالذات لانه لا يمكن دفعها بالكلية بطريان [illegible] ولما كان وجب [illegible] بطريان
[illegible] واجبة بالذات وهي ممكنة [illegible] الى اجزائها الممكنة ولا واجبة بالغير لان الغير الذي يجب
الجملة المركبة من جميع الآحاد الممكنة ويمنع دفعها بالمرة بان لا يوجد الجملة ولا شيء من اجزائها بالنظر الى وجوده   دفعها
لا بد ان يكون موجودا خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجبا والغرض ان الموجود ليس
منحصرا في الممكنات ولا غير واما الملازمة الثانية فلان الموجود اما واجب او ممكن وكل ممكن ما لم يجب وجوده بالغير
لا يوجد [illegible] ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق فاذا انتفى الوجوب انتفى الوجود واما بطلان اللازم
فظاهر وهذا المسلك قريب من المسلك الذي اورده المولى المحقق [illegible] في كتاب [illegible] وقوله الجملة
المركبة من جميع الممكنات بحيث لا يشذ عنها ممكن لا بد لها من علة بها يجب المجموع او بها وبما يلزمها لانها ممكنة وكل ممكن
يحتاج الى علة هذا شأنها وتلك العلة لا يجوز ان تكون نفس المجموع لاستحالة تقدم الشيء على نفسه ولا داخلة فيه [illegible]
[illegible] ان سببها علة اخرى ولما كان المجموع محتاجا الى العلة السابقة فلا يكون هي مستقلة وكل
ما هو داخل في المجموع المركب من الآحاد الممكنة يستند الى علة اخرى فيمتنع ان يكون علة المجموع فتعين ان يكون خارجة عنه
والموجود الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته وهو المطلوب [illegible] هذا المسلك لانه [illegible]
المسلكين الذين استخرجهما   وقد   ذكر الامام الرازي في كيفية [illegible] على هذا المقام واجاب عنها ولم
اشار على سبيل الاجمال الى [illegible] هذه الشبهات وكل [illegible] من هذا [illegible] وحلها ثم ذكر بعضها منها مفصلا وبين حلها [illegible]   بعضها
[illegible] هذه الشبهات [illegible] كون الشيء بحيث لا بد له من احدى النقيضين [illegible] العلماء الى ثبوت احدهما ونفي
الاخرى واستدل [illegible] وذهب آخرون الى [illegible] واستدلوا [illegible] او كان له صفات وذهب كل طائفة
الى اثبات واحدة منها ونفي الاخرى [illegible] هذا الشيء [illegible] المتقابلين [illegible] والمذاهب
[illegible] الخلو [illegible] فيلزم [illegible] العالم ليس بموجود لانه لو كان
موجودا لكان قديما او حادثا [illegible] الخلو [illegible] ذكره [illegible] اثبات حدوثه وكذا [illegible] المذكوره
[illegible] ابطال [illegible] اللزوم [illegible] شبه كثيرة [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] من شبهات القوم من هذا القبيل
[illegible] الطرق الضعيفة [illegible] فان قلت اذا [illegible]
[illegible] المذاهب [illegible]
[illegible] المطلوب [illegible] المسلك
[illegible] لو كان الواجب موجودا

لم يخل من ان يكون وجوده عين الماهية كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين البصري او زائدا عليها كما هو مذهب غيرهما
اذ لا يجوز ان يكون داخلا فيها لامتناع التركيب في ماهيته والاول باطل لان الوجود مشترك كما سبق في الدلائل على اشتراكه
وماهيته غير مشتركة فيلزم ان وجوده غير ماهيته وللادلة الاخرى التي ذكرناها في زيادة وجود الواجب زائد على ماهيته
والثاني ايضا باطل لان وجوده حينئذ يكون عارضا لماهيته والعارض من حيث انه عارض يحتاج الى المعروض فيكون ممكنا
وكل ممكن يحتاج الى علة وعلته لا يجوز ان يكون غير ماهيته والا لزم احتياج الواجب في اتصافه بالوجود الى غيره
فلا يكون واجبا بل يجب ان يكون نفس ماهيته من حيث هي والعلة يجب تقدمها على المعلول بالوجود فيلزم ان
يكون الماهية موجودة قبل وجودها فننقل الكلام الى ذلك الوجود حتى يتسلسل او يدور او يلزم المطلوب وهو
الذي ذكره الشيخ من كون الوجود عين الحقيقة والجواب منع بطلان اللازم اما منع بطلان اللازم الاول فلان قولكم
في بيانه الوجود مشترك ان اردتم به ان مفهومه مشترك فمسلم ولا يضرنا وان اردتم به ان ما صدق عليه الوجود من
الحصص مشترك فممنوع كما في الماهية والتشخص فان مفهوم كل واحد منهما مشترك مقول على كثيرين والحصص التي يصدق
عليها كل منهما غير مشتركة واما منع بطلان اللازم الثاني فلانا لا نسلم ان العلة يجب تقدمها على المعلول بالوجود فان الوجود
من لوازم الماهية من حيث هي لا من حيث الوجود كما عرفت ومنها انه لو كان موجودا لكان اما مختارا او موجبا
بالذات وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه حدوث العالم كما مر من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار لكون فعله
مسبوقا بالقصد والارادة والقصد الى ايجاد الموجود محال لكن العالم قديم بالدلائل الدالة على قدمه واما الثاني فلاستلزامه
قدم الحوادث اليومية او التسلسل لان علتها التامة لو كانت موجودة في الازل يلزم قدمها والا لزم تخلف المعلول
عن علته وان لم تكن موجودة في الازل فيكون بعضها حادثا فننقل الكلام الى ذلك البعض وعلة حدوثه فيلزم اما
ما مر من قدم الحوادث او تسلسل الحوادث لا الى نهاية من طرف المبدأ وكلاهما محال والجواب انه مختار ولا قدم
العالم وقد مر ضعف الدلائل الدالة على قدمه ومنها انه لو كان موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا وكلاهما
محال اما الاول فلان الجزئي محل التغير والتبدل وتغير المعلوم مستلزم لتغير العلم العالم به فيلزم ان يكون محلا
للحوادث ومحل الحوادث حادث لما مر واما الثاني فلانه يكون جاهلا [illegible] محكمة متقنة [illegible] اسنادها
الى من هو عديم العلم بعوارضها المشخصة ومقتضياتها والجواب عنه انه عالم بالجزئيات ولا يلزم من تغير المعلوم كونه
محلا للحوادث لان العلم ليس عبارة عن صورة المعلوم في العالم بل اضافة بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة
وتغير المعلوم انما يوجب تغير الاضافة وتغير الاضافات لا يوجب تغير المضاف كما سبق في بيان علمه تعالى ومنها
انه لو كان موجودا لكان اما متحيزا او غير متحيز وكلاهما باطل اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان كل موجود اما متحيز بالذات
او حال فيه واما الثاني فلانه يلزم احتياج الواجب الى الحيز لان المتحيز محتاج الى حيز يختص به والواجب يمتنع
كونه محتاجا الى الغير والجواب بمنع انه ليس متحيزا والحكم بان كل موجود اما متحيز بالذات او حال فيه من احكام
الوهم في غير المحسوسات وحكمه فيه مردود لانه لا يدرك المعاني الكلية الغائبة عن المحسوسات   خاتمة
قال الامام الرازي في الاربعين [illegible] الموجودات الى واجب الوجود لذاته والى [illegible] على الواجب
لزم كونه لم يزل ابدا ولا حاجة الى [illegible] الا ان المتكلمين لم يسلكوا هذا الطريق بل انما ابتدأوا باحتياج

حصول له

الممكنات

الممكنات الى موجد سواها فلا بد من موجود هو واجب فاحتاجوا الى اثبات كون ذلك الموجود لم يزل ابدا
وقال امام المتكلمين انا احتجنا اليه قبل اثبات ذلك ونحوه عنه غنى ولا يطول الكتاب بايراد الدليل عليها
المقصد   اختلف المتكلمون في ان ذاته مخالفة لذوات المخلوقات والمخالفة بينه وبين المخلوقات
لذاته المخصوصة لا لامر زائد [illegible] المتناوي
تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال تعالى ليس كمثله شيء ولا تجعلوا لله اندادا وهذا هو الحق وهو مذهب الشيخ وابي الحسين
البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام
[illegible] المقومة [illegible] ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في اصل الذاتية
وتباينها وانما يمتاز عنها بصفة مخصوصة اختص بها ذاته دون سائر الذوات قالوا ولا يخالف هذا قوله تعالى
ليس كمثله شيء لان المثل عند هؤلاء لا يكاد يقال الا بحسب الصفات النفسية لا في الذات والحقيقة وهو مذهب
الجبائي ثم انهما اختلفا فذهب ابو علي الى ان ذاته تعالى يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة هي الواجبية
ووجوده وحييته وعالميته وقادريته الكاملة وهو قول ابي هاشم اولا وذهب ابو هاشم ثانيا الى ان ذاته
تعالى يمتاز عن سائر الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربع وسماها بالالهية فان قيل هذا مناف لما ذكره
في [illegible] الموقف الثاني ولما ذكره الامام الرازي في المحصل ولما [illegible] الاحوال الاربع من الوجود
والحيية والعالمية والقادرية قلنا لا منافاة في الجميع لان الوجود عند القائلين بالاحوال امر مشترك بين
الواجب وجميع الممكنات ولا شك ان المشترك بين الاشياء لا يكون مميزا بعضها عن بعض فمراده بكون الوجود مميزا
لذات الواجب عن الغير هو الوجود المقيد بالوجوب والمركب مما به الاشتراك وما به الامتياز اذا جعل مميزا
لبعض ما يشترك فيه [illegible] يكون المميز فيه بالحقيقة هو جزؤه الذي هو ما به الامتياز احتج الاولون
المختار انه لو كان ذاته تعالى مماثلا لسائر الذوات لزم التركيب في الواجب بالذات واللازم باطل وكذا الملزوم
بيان الملازمة ان الواجب والممكن مختلفان باللوازم سيما المشخصات [illegible] وقد عرفت
في بحث الماهية ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في اللوازم لزم التركيب لان اللوازم المختصة لا تستند الى ما به
الاشتراك والا لكانت مشتركة لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول واما بطلان اللازم فلما مر في
بحث الوجوب من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب الخارجي والذهني لان جواز التركيب مستلزم لجواز الاحتياج
الى جزئه وجزؤه غيره والمحتاج الى الغير ممكن واستدل من قال بكون الذات متساوية في تمام الحقيقة
بالوجوه العقلية الاول المقدمة في كون الوجود مشتركا [illegible] انه يصح تقسيم الذات الى الواجب
والممكن [illegible] مشترك بين الاقسام [illegible] كون الشيء ذاتا [illegible] كونه واجبا
وممكنا لو كانت الذات غير مشتركة لامتنع الجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات الثالث انه يصح ان يقال
المعلوم اما ذات واما صفة ولولا ان المفهوم من الذات امر واحد لم يصح التقسيم وبالجملة فالقول باشتراك
الوجود مستلزم للقول باشتراك الذات لا اشتراك الذات [illegible] والجواب عن الثلاثة
[illegible] في بحث الوجود من ان الوجوه العقلية لا [illegible] التي يصدق عليها الذات متساوية والله اعلم

والنبذ

في

الموجود

اما وجوده بل انا نقول ان مفهوم الذات الذي يعرض للذوات المخصوصة امر مشترك وكل منها متساوية في ذلك المفهوم
لان الحقيقة ولا نزاع فيه وبعد ذلك فان الماهية والتشخص على ما تقول حاصل فكيف لم لا يكون متساوية في تمام
الماهية ومختلفة باللوازم وهو غير معقول وحاصل قولنا انه لا اشياء مختلفة في تمام الماهية ومشتركة في
لازم واحد وهو معقول ثم نبه ايضا على ان منشاء غلطهم هو عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى
عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه الموضوع الذي يسمى ذات الموضوع وقد عرفت في المنطق ان العنوان
قد يكون عين الذات الموضوع كما اذا كان الموضوع هو النوع وقد يكون داخلا فيها كما اذا كان الموضوع هو
الجنس او الفصل وقد يكون عارضا لها كما اذا كان الموضوع خاصة او عرضا عاما فقولهم انا نبين اذا كان
الموضوع في القضايا المذكورة حقيقة نوعية حتى يكون العنوان فيها عين الذات الموضوع وهو ممنوع
على انه منشاء الاغلاط كثيرة فمن تنبه لما ذكرناه كان ذا قلب سليم انجلت عنه تلك الشبهة ولم يغالط عليه وقدر
على ان يغالط غيره ومن لم يتفطن لم يغالط الا يغالطه غيره والسبحان [illegible] تكدره على حرفة استعاره
للقلب الذكي الذي يدفع تلبيس الشبه وغاية ما يغالط من ساء فكره واتخذ عدة من اغاليط المتكلمين الناشية من
عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه منها قولهم في بيان كون الوجود مشتركا انا نجزم بوجود شيء و
نتردد في خصوصياته فلا يكون وجوده مخصصا به قلنا المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود و
هو محل النزاع ومنها قولهم في بيانه ايضا الوجود ينقسم الى الواجب والجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون
مشتركا بين الاقسام قلنا مورد القسمة هو مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود حقيقة النزاع ومنها قولهم في بيانه
ايضا مقابل الوجود هو العدم امر واحد فيكون الوجود ايضا امرا واحدا والا لم يكن التقسيم الى الوجود و
العدم حاصرا قلنا مقابل العدم مفهوم الوجود لا ذاته والنزاع فيه ومنها قولهم في بيان كون الوجود زائدا انا نعقل
الوجود ونغفل عن الماهية كما في الواجب وبالعكس كما في الممكن فلا يكون نفسها ولا داخلا فيها قلنا ومن جملتها ومنها
قولهم في بيان كون الوجود عدميا لو كان ثبوتيا لكان له وجود ويتسلسل قلنا اللازم منه ان ثبوت مفهوم
الوجود امر عدمي لا ما صدق عليه والنزاع فيه يجوز ان يكون ما صدق عليه الوجود مختلفا فيكون بعضه وجودا
وبعضه اعتباريا وبعضه زائدا وبعضه نفس الماهية وقد نبه على مثل هذا في بحث الوحدة ومنها قولهم في بيان
كون صفات الواجب زائدة على ذاته انها لو كانت عين الذات لكان المفهوم من العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات واحدا واللازم باطل قلنا اللازم من الدليل ان مفهوم الصفات زائد على الذات وهو لا ينافي كون
ما صدق عليه من الصفات عين الذات وامثال ذلك كثيرة فعليك بالاستبصار ولا تغتر [illegible] ذكر الامام
الرازي في المحصل انه زعم ابن سينا ان ذاته تعالى عين الوجود وانه مشترك بين جميع الموجودات وانما تمتاز
عن الممكنات بقيد سلبي وهو عدم عروضه للماهية فان وجوده غير عارض لماهيته ووجود الممكنات عارض
لماهياتها قال المصنف مع ضرورة البطلان لان حقيقة الواجب ان كان هو الوجود المطلق وهو مقارن لجميع الممكنات
يلزم ان يكون حقيقة الواجب مخالطة لجميع الممكنات حتى القاذورات تعالى عنه علوا كبيرا وان كان هو الوجود مع
قيد سلبي لزم ان يكون العدم داخلا في حقيقة الواجب فيلزم [illegible] الصانع لكنهم لم يحققوا هذا النقل

عنهم

عنهم بل هو صريح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود الذي هو نفس ماهيته حصة من الوجود ومغايرة لسائر الحصص
والوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهية الواجب ومقارن لوجوده الخاص وهذا صرح الفاضل
المحقق نصير الدين الطوسي في نقد المحصل وشرح الاشارات فانه قال في التجريد مذهب ابن سينا ان الوجود المشترك
المقول على الله وعلى سائر الموجودات ليس هو ماهية لشيء لا للواجب ولا لغيره بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص
بالله وعلى سائر الموجودات بالتشكيك وقال في شرح النمط الرابع من الاشارات ان حقيقة الواجب هو وجوده الخاص
المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدا الاول للكل والوجود المطلق لازم له ولكل الوجود ولسائر الوجودات
وقد مر هذا في بحث كون الوجود زائدا على ماهية الواجب المقصد وقد عرفت من الامور العامة ان
مذهب الشيخ والحكماء ان وجود الواجب عين ذاته وان مذهب جمهور المتكلمين ان وجوده زائد
على ذاته وقد مر دليل الطرفين بما يرد عليه فلا نكرره المقصد الثاني في انه تعالى ليس في جهة شرع في التنزيهات
في المقصد [illegible] وهي اما سلبية او ثبوتية والسلبية [illegible] كنه المخلوقات في [illegible]
مساواته [illegible] المقصد [illegible] كنه المخلوقات في الصفات
الغير [illegible] المقصد الاول في بيان انه ليس في جهة ولا في مكان والمراد بالمكان والجهة ها هنا
واحد اتفق اهل الحق من الملل كلها على ذلك وخالف فيه المشبهة واتفقوا على ان الباري تعالى في جهة وخصصوها بجهة فوق
دون غيرها من الجهات ثم اختلفوا فذهب محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها حتى انه قال مماس للصفحة
العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وقال داود الجواربي [illegible] انهم قالوا ان العرش
يئط من تحته كاطيط الرحل الجديد وانه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد على ذلك بعض المشبهة
كمضر وكهمس واحمد الهجيمي [illegible] قالوا ان المخلصين من المؤمنين يعانقون
الرب تعالى في الدنيا والاخرة ومنهم من قال انه محاذي العرش من غير مماسة ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ان ما بينه
وما بين العرش من المسافة متناهية ومنهم من قال وهم الهيصمية انها غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين
ومنهم من قال ان كون الرب تعالى في الجهة ككون الاجسام فيها والنزاع مع هؤلاء آيل الى اللفظ دون المعنى والاطلاق
للاطلاق والفعل متوقف على ورود الشرع به لنا على انه ليس في جهة ومكان وجوه الاول انه لو كان تعالى في جهة ومكان
لم يكن ذلك المكان غيرها ولو لم يكن كونه في الاحياز ككون الاجسام فيها وهو خلاف الغرض بل يكون موجودا ولا يكون لم
يكون ذلك المكان حادثا ولو لم يكن الباري تعالى قبل حدوثه في مكان وهو خلاف مذهب الخصم فيلزم ان يكون قديما
وهو باطل لما مر برهانا على انه لا قديم سوى الله ولان الخصم يوافقنا على ان العالم حادث الثاني انه لو كان في جهة
ومكان يلزم امكان الواجب ووجوب الممكن وكلاهما ضروري البطلان اما اللزوم الاول فلان الباري تعالى حينئذ
الخصم لولا مكان وكان مفتقرا الى المكان وكل مفتقر الى غيره ممكن واما اللزوم الثاني فلان المكان مستغن في وجوده
عن المتمكن الواجب لجواز الخلاء [illegible] والمستغنى عن الواجب يجب ان يكون واجبا ولو كان ممكنا وكل ممكن مفتقر
الى الواجب على ما ثبت الثالث انه لو كان في جهة ومكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم الاول فلان الاحياز متساوية لان المكان عند المتكلمين الخلاء المتشابه

ابو عبد الله

جهة ومن

و شبه البارى تعالى الى جسم لا مكنة على السواء فاختصاصه تعالى ببعضها دون بعض ان لم يكن لمرجح يلزم الترجيح بلا
مرجح وان كان لمرجح يلزم احتياج الواجب فى تحيزه الذى لا ينفك ذاته عنه عندنا المخصص الى ذلك المرجح وكل محتاج الى الغير
ممكن فيلزم انقلاب الواجب ممكنا واما بطلان اللازم الثانى فلان تعين الامكنة حلوا بالمتحيزات فلو حصل البارى تعالى
فيه ايضا يلزم تداخل المتحيزين فى حيز واحد وانه محال وايضا يلزم مخالطته تعالى للقاذورات وما فيه من القاذورات تعالى عنه
علوا كبيرا ويمكن منع بطلان اللازم الثانى بان تداخل المتحيزين انما يمتنع اذا كان كل منهما جسما واحد سلمنا انه ضرورى البطلان
واما الثانى فيكون كالحكم فلانه بطلانه وقد مر صريحا فى بحث المكان فتذكر الرابع انه لو كان متحيزا لكان جوهرا او عرضا ولا
يجوز ان يكون محلولا فى المتحيز بالذات كما سيجئ انه تعالى يمتنع حلوله فى الغير فيكون متحيزا بالذات وكل متحيز بالذات جوهر
ولو كان جوهرا لكان اما جوهرا فردا ان لم يقبل القسمة واما جسما ان قبل القسمة وكلاهما باطلا اما الاول فلانه الجزء
الذى لا يتجزى احقر الاشياء تعالى عن ذلك واما الثانى فلان كل جسم مركب والتركيب ينافى الوجوب وايضا لو كان جسما
لكان محدثا لما سيأتى ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وهو محال ويمكن منع كليه قوله كل متحيز بالذات جوهر على
تقدير كون الواجب متحيزا اذ الجوهر لكونه اخص من الممكن لا يصدق على الواجب كيف ولو صدق هذه القضية كليه لضمها
الى قولنا وكل جوهر حادث لعدم خلوه عن كون حادث كما سيجئ كل متحيز حادث فيلزم حدوث الواجب وهو محال فلا
يكون لتخصيص الجوهر بالذكر تحسيما فائدة وان اريد بالجوهر ما يكون متحيزا بالذات سواء كان واجبا او ممكنا فانحصاره
فى الجوهر الفرد والجسم ممنوع على هذا التقدير والاولى فى تقرير هذا الوجه ما ذكره الامام الرازى فى المحصل والاربعين وهو
انه لو كان متحيزا لكان مشارا اليه اذ لا نعنى بالمتحيز الا هذا واللازم باطل لانه ان لم ينقسم لكان فى الحقارة كالجوهر الفرد
تعالى عن ذلك وفاقا وان انقسم كان مركبا والتركيب ينافى الوجوب وربما يعبر عن هذا الوجه بعبارة اخرى وهى
انه لو كان فوق العرش فان بلغ فى الصغر الجوهر الفرد كان فى غاية الحقارة المنزه هو عنها وفاقا والا لزم التركيب سواء
كان اكبر من العرش او مساويا مثلا او اصغر منه وههنا وجوه اخرى ضعيفة ذكرها الامام الرازى فى المحصل مع الاجوبة
عنها فان قيل وقد يستدل على نفى الجسمية خاصة بان كل جسم مركب والحاصل الحاصل لاجزائه غير الحاصل الجزء الاخر
وكل واحد من تلك الاجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فيفضى الى تكثر الالهة وهو محال وهذا الاستدلال يلزم الاثار
الواحد لشرحها عالما قادرا واحد الى احياء علماء قادرين هذا كلامه واعترض ان هذا الاستدلال مبنى على لزوم الجزء بحيث
ان يوصف بما وصف به الكل وذلك غير لازم واستدل على كونه غير متحيز بانه لو كان متحيزا لكان مثلا مساويا للاجسام فى التحيز
فيلزم اما حدوثه او قدم الاجسام واجاب عنه بانه مبنى على تماثل الاجسام وهو غير ثابت ولو كان … على تماثل
المتحيزات لكان احسن وقال وربما يحتج على كونه تعالى غير متحيز بانه لو كان متحيزا لساوى سائر المتحيزات فى اصل التحيز
فان لم يخالفها من وجه اخر لزم التماثل مطلقا فيلزم حدوثه او قدم الاجسام وان خالفها من وجه اخر لزم كونه مركبا
واجاب عنه بان الاشتراك فى لازم والاختلاف فى اخر لا يوجب التركيب فيجوز ان يكون ماهيته تعالى مخالفة
للاجسام وان كانت مساوية لها فى التحيز اذ لا يشاء المختلف ان يشتركا فى عارض … واحتج المجسمة
على كونه تعالى عما يقوله المبطلون فى جهة وحيز بوجوه الاول انه تعالى موجود وصريح العقل يحكم بان كل موجود اما
متحيز بالذات كالجوهر او متحيز بالتبعية كالعرض كما كان فيه من الاعراض سيما انه تعالى متحيز بالذات او … هذا ان الله موجود

ولم

وكذا الحكم وتعلم بضرورة ان كل موجودين لا بد من كون احدهما ساريا فى الاخر كالعرض والجوهر او مباينا عنه فى الجهة كالجوهرين
الخالدم
والعرضين اى الكائن فى محلين اذ السارى ما يسرى فيه الاخر كالعرض للاخر فى كل واحد كلعلم الفاعل ولو تأملنا الجواز صح الضرورة
وانما ذلك حكم الوهم وكثيرا ما تشتبه الوهميات بالاوليات وحكمه غير مقبول فى غير المحسوس كيف ولو كان ضروريا لامتنع اتفاق الجم
حمار
الغفير على انكاره وهم ما عدا الحنابلة والكرامية واجيب عنه ايضا بان مفهوم الانسان المشترك بين الاشخاص المختلفة لا
امر معقول كذا علمنا به ويمتنع ان يكون له حيز ولا لكان فى حيز معين فلم يكن مشتركا فيه بين كل الاشخاص او كان فى جميع
الاحياز وهو ظاهر البطلان ورد عليه بانه مبنى على وجود الكلى الطبيعى فى الخارج وهو ممنوع ورد بان العرض مما انه لا
يمتنع تعقل امر لا يكون العقل له حيزا وهذا القدر يكفينا فى منع بداهة تلك المقدمة واما ان هذا اشارة الى قوله ورد باستحالة
فى تصوره بالانسان الكلى وعلمنا به كلا ان كل موجودين فاما بانفسهما بحيث لا يكون احدهما محلا للاخر فاما ان يكونا
متصلين او منفصلين وعلى التقديرين لا بد ان يكون كل واحد فى جهة من الاخر وهو معلوم ضرورة والبارى والعالم كل واحد منهما
موجود قائم بنفسه فيجب ان يكون كل واحد منهما فى جهة من الاخر وربما يعبر عن هذا بان البارى تعالى اما ان يكون داخل
العالم فى ذاته فيلزم ان يكون محلا للحوادث او خارجا عنه فيكون متصلا به او منفصلا عنه وعلى التقديرين يكون فى جهة
منه والجواب لا نم ان كل موجودين لا يكون احدهما محلا للاخر فاما ان يكونا متصلين او منفصلين وذلك من حكم الوهم وهو غير
معتبر فيما لا يحس ونحوه من الطرازين الاول اى من النمط الاول فان شئت قرر الوجه كذا به احيانهم … من الطراز الاول
الثالث لو كان البارى تعالى اما داخل العالم او فى خارج العالم او لا فى داخله ولا فى خارجه والثالث بطلانه ثبوت موجود
هذا شأنه خروج عن المعقول ولم يثبت موجود هذا شأنه حتى يثبت موجود ليس فوقا ولا تحتا ولا يمينا ولا يسارا … والاول
ايضا لان العالم فى جهة فما هو فيه يكون فى تلك الجهة ايضا وكذا الثانى لانه ان كان خارجا عنه يكون فى احدى الجهات
الست منه والجواب نختار القسم الثالث ولا نم انه غير معقول اما ذكر فى الجواب بل الحكم بان ما ليس فى جهة ولا خارجا
ان يكون داخل العالم او خارجه خروج عن احكام المعقول وهو من الوهم الكاذب فى غير المحسوسات وقد يقرر الجواب
بعبارة اخرى وهى انكم ان اردتم بالخارج ما لا يكون داخلا فى العالم سواء كان فى حيز ام لا نختار انه خارج ومنه انه تعالى
يكون فى احدى الجهات الست منه وان اردتم به ما يكون فى حيز مباين عن العالم نختار انه لا داخل ولا خارج وهو
معقول فى غير الجهوى الرابع ان الموجود اما قائم بنفسه او قائم بغيره والقائم بنفسه لا معنى له الا المتحيز بالذات والقائم
في
بالغير لا معنى له الا المتحيز بالتبع والبارى تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بالذات والجواب منع التفسير بل القائم بنفسه
هو المستغنى عن محل يقومه وذلك لا يستلزم كون القائم بنفسه فى حيز والقائم بالغير هو المحتاج الى المحل المقوم اى محل وجه
يكون الحال نعتا للمحل وربما يقال فى تقرير الوجه الرابع ان الجمهور اجمعوا على ان الرب تعالى يتصف بصفات قائمة به
اما الاشعرية فاجمع فيه ظ واما المعتزلة الا ابا الحسين فانهم يصفونه بالاحوال واما ابو الحسين فانه يصفه بالاحكام
واما الفلاسفة فانهم يصفونه بالعلم بالكليات ويصفونه ايضا بالصفات الاضافية مع انها اعراض وجودية عندهم لا معنى
الرابع مه
لقيام الصفات بالذات الا انها موجودة فى حيز الذات تبعا له ولا يدى حيزا هذا او حيزا اخر ولا كان فى مقام اخذ حكم ان
… تقرير له والجواب عنه ظاهر من منع تفسير قيام الصفة ما ذكر بل تفسيره هو الاختصاص الناعت الخامس الاستدلال
بظواهر الكتاب والسنة من الايات والاحاديث المشعرة بالتجسيم اما الايات فمنها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى اى لما استوى
استقر بالحيز تعالى استوى فلان على ظهر دابته اى استقر ومنها قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا والمجئ هو الانتقال من مكان

الى مكان ومنها قوله تعالى فان استكبروا فالذين عند ربك والعندية مشعرة بالمكان والجهة ومنها قوله تعالى اليه يصعد
الكلم الطيب ومنها قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وذلك مشعر بالجهة لان الصعود والعروج الحركة الى جهة العلو
ومنها قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ولا اتيان الا لما هو في حيز ومنها قوله تعالى أأمنتم من
في السماء ان يخسف بكم الارض فانه يدل على ان الله في السماء فان قيل ذلك النقل لا يعدو علمه الا الله ومنها قوله تعالى ثم دنا
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فان الدنو مشعر بالحيز والاحاطة وسقفها حديث النزول وغيرها وورد في
الصحاح والمنقول عن الثقات عن النبي عليه السلام انه قال ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة
جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وظاهر لفظ النزول لا يعقل الا من جهة العلو الى جهة
السفل ومنها قوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقررها وقال انها مؤمنة وجه الاحتجاج
من وجهين الاول انه سأل عليه السلام عن الله باين فلولا ان الله في مكان لما سأل عنه باين الثاني انها اشارت الى السماء ولم ينكر
النبي عليه السلام عليها بل قررها على ذلك وتقريره بمنزلة التصريح لفظا ثم انهم قالوا بعد تقرير هذه الوجوه اذا ثبت انه تعالى
في جهة وجب ان يكون في جهة العلو لانها اشرف الجهات وتخصيص اشرف الموجودات باشرف الجهات هو المناسب
ولان الناس على اختلاف آرائهم المختلفة لما رأيت فطرتهم المستقيمة وقلوبهم السليمة يرفعون ايديهم عند التضرع والدعاء الى جهة
العلو ولولا اعتقادهم انه مختص بها لما كان كذلك والجواب عن هذه الظواهر انها ظواهر ظنية لا تصلح لمعارضة ما
ذكرنا من الادلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل وكيف وهي متعارضة وبطلان ما يجمع بينهما من وجه اولى من اعمال احدهما
واهمال الآخر بالكلية واذا امكن الجمع بينهما بتأويل ما ذكروه من الظواهر على وجه موافق للدليل القطعي الدال على نفي الجهة
والجسمية فللاصحاب في تأويلها طريقان احدهما التأويل اجمالا وتفويض تفصيلها الى المعنى الذي يشعر بالجهة والجسم وتفويض تعيين
المراد منها الى علم الله كما هو دأب من اوجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ويحكى عليه اكثر السلف كما ذكر
عن احمد بن حنبل لما سئل عن تفسير قوله ثم الرحمن على العرش استوى انه قال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة
والبحث عنها بدعة وثانيهما صرف كل منها الى معنى مناسب لا يوجب الجسم على ما هو اكثر المتكلمين في
المتشابهات فيقول اما قوله ثم الرحمن استوى والمراد بالاستواء فيه الاستيلاء كما في قوله قد استوى بشر
على العراق من غير سيف ودم مهراق او انه استولى وملك وفائدة تخصيص الاستيلاء بالعرش من الدلالة على الاستيلاء
بالعرش على الغير بالطريق الاولى وقوله ثم وجاء ربك على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
اي جاء امر ربك بفصل القضاء يوم الدين وقوله فالذين عند ربك فالمراد بالعندية القرب شرفا ومنزلة لا كرامة
ولا حسا كما يقال فلان قريب من الملك وذو منزلة عنده والمراد لا [illegible] واكثر قوله ثم اليه يصعد
الكلم الطيب اي يرتضيه ويقبله وعبر عنه بالصعود [illegible] على انه تعالى [illegible] العلو [illegible] ولا يقال
على [illegible] وقوله ثم اليه تعرج الملائكة اي تعرجون الى حيث [illegible] بالعروج اليه بالطاعة والتقرب
ما قبله وايدا [illegible] بالعاصي وقوله ثم هل ينظرون الا ان يأتيهم الله على حذف المضاف اي عذاب الله وانما
خصصه بالظلل من الغمام لان الغمام [illegible] من الغمام كما [illegible] العصمة وامام يذكر باو [illegible]
[illegible] لانه محل وكله الى العاصي لانه قد [illegible] وقوله وجاء ربك وقوله أأمنتم من في السماء اي من
حكمه في السماء او المراد به ملك موكل على عذاب العصاة للعذاب اما جبرئيل او غيره ولهذا [illegible]
العاصين لم [illegible] عليه السلام هو الذي حمل قرى لوط فجعل عاليها سافلها وقوله ثم دنى فتدلى يحمل لم يراد قول

الرسول من الله ثم لا بالذات بل بالطاعة وقوله فكان قاب قوسين او ادنى تاكيد له وعلى هذا حمل قوله عليه السلام
الله اذا تقرب العبد الي ذراعا اي بالطاعة تقربت اليه باعا اي بالرأفة والرحمة وان يراد به قرب الرسول
من درجة لا يعرف الا لاجل المحل او الى غير ذلك من التأويلات المذكورة في مواضعها واما قوله عليه السلام ان الله ينزل
الى السماء الدنيا والنزول الله محمول على اللطف والرحمة وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن والاستغناء
الكامل المطلق كما يقال نزل الملك مع فلان الى ادنى الدرجات عند لطفه واسقاطه وخصص النزول
بسماء الدنيا لانه الى اللطف وبالليل لانها مظنة الخلوات وانواع العبادات لارباب المخالطات وقوله
عليه السلام اين الله ليس اشارة الى انه في مكان بل سؤال عن ان الله تعالى ليس من ابن الا بر
اي بل استكشاف عما يظن انه معتقد لما ليس لاثبات ولا استدلال ذلك على اثبات المكان وهذا كما روي عنه عليه السلام
قال لادم حيث لم يعبد من الاله تعالى حمس ومعلوم انه يعتقد ان الله ممتنع وكذا اعتقاد الشيء لوطا اشارت
الى السماء على انها ليست دلائل ولا قرب الى الله حالي السماء وانه هذا التأويل وانه من روي من
ذلك واشارت الى السماء لعلمها انه عالم الارض وقوله في الله اي في موضع معرفة الله تعالى على
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واما رفع الايدي الى السماء عند التضرع والدعاء فلانها قبلة
الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلاة ولذلك لان الله تعالى لا يختص بعض الامكنة ولا زمنه بعض العبادات فكذلك
لا يختص بعض الجهات بالقرب اليه بالدعاء والجوار المقصد المقصد الثالث من المقصد
في بيان انه تعالى ليس بجسم مذهب اهل الحق ان الباري تعالى ليس بجسم وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم
اختلفوا فذهب بعض الكرامية الى انه جسم بمعنى انه موجود وذهب بعضهم الى انه جسم بمعنى انه قائم بنفسه
ولا نزاع معهم الا في التسمية وما ذكرنا التوقيف من الشرع ولا توقيف وذهب بعض المجسمة الى انه جسم
حقيقة وانه متصف بصفات الاجسام فمنهم من قال انه مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره ومنهم
من قال انه نور متلألئ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومن المجسمة من غالى وقال انه على
صورة الانسان فمنهم من قال انه على صورة شاب امرد جعد قطط اي شديد جعودة الشعر ومنهم من قال
انه على صورة شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا فلنعد في نفي التجسيم وجوه الاول
انه لو كان جسما لكان مركبا لما تقرر ان كل جسم مركب والتركيب ينافي الوجوب الدال على ما مر ولكان
حادثا لما مر ان كل جسم حادث والحدوث ينافي الوجوب الدال الثالث انه لو كان جسما ولا اجسام
متساوية في قبول الصفات الجسمية واختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات لعوارض خارجية
من المعدات فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام ومن الصفات ما هي متضادة فيكون متصفا بالصفات
المتضادة فيلزم اجتماع المتضادات في محل واحد وهو محال واما ان يتصف ببعضها دون بعض فان
كان ذلك المخصص خارجا عنه لزم احتياج الواجب في اتصافه بصفاته الى ذلك المخصص وان لم يكن
مخصص يلزم الترجيح بلا مرجح وكلاهما محال الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا في جميع الجهات لما مر في
مسألة الابعاد ولو كان متناهيا لكان له شكل ومقدار معينان بالضرورة فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام
اما ان يكون لمخصص فيلزم احتياجه الى ذلك المخصص او لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح واحتج المجسمة
بان ما نرى بالحس من ان الفطرة تقول بان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز لا ما له كما تتشابه في الجسم لا بالعرض

الشيخ

كلا ادلة جسم [illegible] الاول
[illegible] بان [illegible]
[illegible] لو كان جسما لكان [illegible]

ومن ثم قالوا إن الله موصوف بالصفات ولا معنى للاتصاف بصفة إلا حصول الصفة في المحل فيجب الحصول
موصوفها وكل ما هو سبب لحصول الصفات في حيزه فهو جسم بالمشاهدة وتمسكوا بالآيات والأحاديث
التي يشعر ظواهرها بالتجسيم وما يثبت الأعضاء والجوارح كقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تجري بأعيننا
وقوله يد الله فوق أيديهم وقوله على ما فرطت في جنب الله وقوله قلب المؤمن بين أصبعين من
أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء إلى غير ذلك والجواب ما مر في نفي الجهة وتأويل الآيات والأحاديث

المقصد — المقصد الثالث من المرصد في أن الباري تعالى ليس جوهرا ولا عرضا أما أنه ليس جوهرا
فقد ذهب إليه جمهور المتكلمين والحكماء من الفلاسفة كابن سينا وأضرابه وما أخذ المتكلمين أن الجوهر هو المتحيز بالذات
فلو كان جوهرا لكان متحيزا وقد بينا بطلانه وما أخذ ابن سينا أن الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان
كان وجودها لا في موضوع فلو كان جوهرا لكان وجوده زائدا على ماهيته لكن وجوده عين ماهيته وخالف
في ذلك أبو الحسين البصري من المتكلمين والمتقدمون من الفلاسفة قال أبو الحسين إنه جوهر بمعنى قائم بنفسه
غير مفتقر في وجوده إلى غيره واعترف بأنه لا يثبت له حكم الجواهر والمتكلمين ليس جوهرا بهذا المعنى وقالت
الفلاسفة إنه جوهر بمعنى موجود لا في موضوع والموضوع هو المتقوم فيختص بهذا المفهوم بغيره والنزاع
معهم في إطلاق اللفظ ولا مشاحة فيه لأمر جهة ورود الشرع ولا يخفى أن ذلك حالا يستقل إلى إثباته وأما
أنه ليس عرضا فاتفق العقلاء عليه لأنه لو كان عرضا لكان مفتقرا إلى محل يقومه ولا افتقار ينافي الوجوب
الذاتي وإن لم يرد بالعرض غير المتعارف فلا وجه لإطلاقه مع عدم ورود الشرع به

المقصد — المقصد الرابع من المرصد في أن وجود الباري تعالى ليس وجودا زمانيا ولم ينقل عن أحد من أرباب المذاهب
خلاف في ذلك ولو كان مذهب المجسمة بجوازه كما يجوز التحيز ومعنى كون الوجود زمانيا أنه لا يصح كونه إلا
في زمان كما أن الوجود المكاني هو الذي لا يتصور كونه إلا في مكان وما عند الحكماء فلأن الزمان هو مقدار
حركة المحدد وإنما يكون الشيء في الزمان إذا كان لوجوده مقدار غير قار ينطبق مقداره على حركة المحدد الذي
هو غير قار أيضا وإنما يكون ذلك فيما له متقدم ومتأخر بالذات كالحركة أو ما يعرض كذي الحركة والزمان
بالحقيقة حركة لا غير وقد يقال أيضا لأجزاء الزمان وبها يأتيه وأنواعه كالأوقات والساعات و
الأيام إنها في الزمان إذ جزء الشيء يقال له إنه فيه كما يقال إن الوحدة والثلثة في العدد وأما الموجود
الذي لا يكون له حركة ولا أجزاء الزمان ولا نوعه فهو لا يكون في الزمان إذ الغني عن العدد والسيال لا
ينطبق على مقدار قار بل لو اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية هي الدهر ولو اعتبر ثباته مع الأمور
الثابتة فتلك المعية هي السرمد وقد عرفت ما فيه في بحث الزمان وما عند المتكلمين فلأن الزمان متجدد
يقدر به متجدد فالشيء متجدد لا يقدر به فلا يكون زمانيا وظهر أن الزمان يكون من المتغير أيضا بوجه
للباري تعالى ... وقد عرفت أن الباري تعالى ليس زمانيا إذ ليس له متقدم ومتأخر بحسب
الذات ولا بحسب الصفات ويظهر لك من هذا أمور الأول أن تقدم الباري على وجود العالم ليس
زمانيا فإن له تقدما على العالم سواء قلنا العالم حدوثه زماني أو ذاتي ضرورة تقدم الموجد على

الموجد وتقدمه عليه لو كان زمانيا لزم كون الباري زمانيا وقد أبطلناه ولزم أن يكون الزمان موجودا
قبل أن يوجد الثاني أن البقاء ليس عبارة عن استمرار وجوده زمانين وإلا لكان الباري تعالى زمانيا باعتبار
البقاء بل باعتبار عدم بطلان وجوده وبهذا سقط ما قيل أن البقاء ليس صفة ثبوتية إذ لا معنى
للبقاء إلا الوجود زمانين فلو كان ثبوتيا يلزم كون الباري زمانيا وما اختاره الكعبي وحكاه الإمام
الرازي عنه والده من أنه صفة ثبوتية في الله لعدم المحذور دون الغائب ليس فيه إلا أن العدم
ليس عبارة عن أن لا يكون قبل كل زمان زمان عملا وعند الله بوم مرانه عدم انقطاع الزمان الماضي
بل عبارة عن أن لا يكون الوجود أول أي لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم لأنه لو كان كما ذكره لزم
كون الباري تعالى زمانيا لأنه يصح له ولزم أيضا تسلسل لا زمنه ما يكون قبل كل زمان زمان إلى غير
النهاية والحكماء لما قالوا إن العالم قديم وجوزوا التسلسل لا زمنه تكلفوا في ذلك وقالوا المعية
الباري مع الزمان المعية لا تستلزم كون الباري ولا الزمان زمانيا لأن هذه المعية ليست لأمر منفصل
بل بالذات إذ لا يتصور وقوع الوقت الذي قبل هذا الوقت أو بعده وإلا لم يكن هذه إن عم فلا يكون
معية الباري مع الزمان ولا عكسه زمانية بخلاف سائر الحوادث للباري فإنه يتصور وقوعها
قبل حدوثها وبعده مع أنها تقل معيتها مع الباري باعتبار وقوعها في زمان معين فيكون معيتها للباري
زمانية ولا يكون معية الباري مع الزمان زمانية وإذ قد عرفت معنى القدم ظهر لك سقوط ما استدل به
المعتزلة على أن القرآن حادث من أنه لو كان قديما لزم الكذب في الأخبار الواردة بلفظ الماضي نحو قوله
تعالى إنا أرسلنا نوحا إنا أنزلناه في ليلة القدر وإذ قال موسى لقومه وإذ قال عيسى بن مريم للحواريين
لأنها دالة على أن المخبر به متقدم على زمان الخبر ونقله في الزمان المستقبل واقع قبل الخبر القديم والحادث
يمتنع تقدمه على القديم وبيان سقوطه أن الكلام القديم ليس عبارة عن الكلام الواقع في الزمان الغير
المنقطع بحسب البداية وورود ما ورد فيه بلفظ الخبر ليس لكون متعلقه واقعا قبل الأزل بل لأن
متعلقه إذا اعتبر توجيهه إلى المخاطب فيما لا يزال واقع قبل ذكره هذا كما في عالمه الله مع أنها
حادثة مع أنها يعبر عنها تارة بلفظ الماضي وتارة بلفظ المستقبل باعتبار كون متعلقه عند توجيه
الكلام إلى المخاطب متقضيا أو مترقبا وكذا في السمع والبصر والإرادة فإن السر فيها ما ذكرناه فاحفظ
بدلنا هي من الحشاد

المقصد — المقصد الخامس من المرصد في أن الباري تعالى لا يتحد بغيره ولا يحل
فيه أما أنه لا يتحد بغيره فلما عرفت في المقصد الثامن من المرصد الرابع من الموقف الثاني أن الاثنين لا
يتحدان وأما أنه لا يحل في غيره فلوجوه الأول أن الحلول إنما يعقل إذا كان الحال مفتقرا إلى المحل
حصوله فيها لحصول محله وإنه ينافي الوجوب الذاتي الثاني أنه تعالى لو كان غنيا لذاته عن المحل امتنع
حلوله فيه لأن الغني بالذات عن محل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إلى المحل لأن العرضيات لا تزيل
الصفات الذاتية وإن لم يكن غنيا لذاته عن المحل كان محتاجا إليه لذاته فيلزم إما حدوثه أو قدم
المحل وكلاهما باطل وأورد على هذا مثل ما أورد على إثبات الهيولى لكل جسم وهو أنا لا نعلم أنه لم يكن غنيا

بالذات عن المحل كان بالذات محتاجا اليه فجواز ان لا يستغني ذاته بشأنها وكل من العبارة والاحتياج
انما يعرض له من خارج والجواب انه المراد بالاستغناء الذاتي عدم الافتقار الذاتي ولا واسطة بين السلب
والايجاب. الثالث انه لو حل في محل فان كان المحل منقسما لزم انقسامه ضرورة استلزام انقسام
المحل انقسام الحال فيه ولزم تركبه ايضا لان كل ما يقبل القسمة فهو مركب ولزم افتقاره لان كل
مركب مفتقر الى اجزائه وان لم يكن منقسما كان في الحقارة كالجزء الذي لا يتجزى تعالى عن ذلك وهذا
الدليل انما يتم لو كان حلوله في متحيز وكان الحلول حلول السريان اما اذا كان حلوله غير حلول السريان
فلا يلزم من انقسام محله انقسامه واذا كان حلوله في مجرد كالعقل والنفس فلا يلزم من عدم انقسام
محله كونه احقر الاشياء وهو من الكلام على هاتين المقدمتين الرابع وهو مختص بامتناع حلول ذات
الباري في الاجسام وتقريره انه لو حل في بعض الاجسام لكان ذاته قابلة للحلول في الجسم ولكان ذلك
الجسم قابلا لحلوله فيه ولو لم يكن القول بالحلول مع امتناع القبول من الطرفين او من احدهما ممتنعا
لكن الاجسام متساوية في القبول لكونها متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة الجميع وتخصيص
بعضها ببعض العوارض للفاعل المختار وعند ذلك نقول كما جاز على الفاعل المختار تخصيص بعض الاجسام
بحلول الباري فيه جاز عليه تخصيصه بهذا الحلول ما هو قابل له من الجسمية فيجوز حلوله في كل جسم
ولا يحصل الجزم بعدمه في بدن من يراه من الناس بل مما يشاهده من البقعة والنواة وعدم حلوله فيها
غير مانع من الجواز اذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفس الامر ان حلوله في امثال ذلك ضروري
البطلان والحكم معروف به واعلم ان هذا الدليل مبني على قابلية الاجسام وربما يشارك فيه قال الامام الرازي
باطرب بعض النصارى فقلت له انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول قال نعم فقلت من اين
تعلم ان الله لم يحل في بدن غير عيسى ولم يحل في الانبياء والنمل فقال انما يثبت في حق عيسى لانه احيى
الموتى وابرأ الاكمه والابرص ولم يوجد في غيره فقلت فقد سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول الخامس ما ذكره الامام الرازي في المحصل بهذه العبارة والمعتمد في ابطال الحلول ان المعقول
من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه
الحصول في الحيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محالا وضعفه ظاهر لانا لا نسلم
ان معنى الحلول ذلك وانه يبطل بحلول صفات الباري بل معناه الاختصاص الناعت ثم
انه على انه كما لا يحل ذات الباري في غيره لا يحل صفته ايضا في غيره لانها تبع فيه عند قيامها
بالغير يلزم قيام صفة واحدة بمحلين وهو باطل او انتقالها من الاعراض وان زال عنه يلزم خلوه عن صفة الكمال
واتصافه بالصفات وهو ممتنع لا يعرف من الاعراض بل هو من خواص الذوات لاسيما بل من خواص
ذوات الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين اي عدم اتحاد الباري بالغير وعدم
حلوله وحلول صفته في الغير بل طوائف الطائفة الاولى النصارى قال الامام الرازي في البيان فان مذهب
النصارى مختلط في ذلك فتارة يذكرون الاتحاد وتارة الحلول وتارة غيرها ولا تكاد تحيط المنكوث

في فعله فاولا بنا ضبط مذاهبهم بعض الوجوه التي يمكن ان يقال بها في ذلك ثم النظر في صحتها و
فسادها فنقول انهم اما ان يقولوا بحلول ذات الله تعالى او بحلول صفة من صفاته في عيسى او في
نفسه الناطقة وهذه ثلاثة اقسام واما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى او اتحاد صفاته اما
ببدن عيسى او نفسه وهذه اربعة اخرى واما ان يقولوا بانه تعالى لا يبدنه او نفسه مرادا ذات الله تعالى او
من صفاته وهذه اربعة اخرى واما ان لا يقولوا شيئا من هذه الاقسام الاثنى عشر لكن يقولوا ان الله
تعالى خلق عيسى واعطاه خاصية لدنية او نفسية بها قدر على ما لم يقدر عليه سائر البشر من احياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص وخلق الاجسام او خلقه فعل تعالى خوارق العادات اكراما لعيسى و
تصديقا لنبوته واتخذه ابنا لنفسه تشريفا له كما اتخذ ابراهيم خليلا لنفسه تشريفا له وهذا ايضا ان
فالمجموع اثنا عشر قسما ثم ذكر ان القول بالتولد مرجعه الى اتحاد ذات الله او صفته بعيسى واما الى
حلول ذاته او صفته في عيسى اذ لا يعقل التولد الا بان يوجد شيء من الوالد في الولد وبهذا يرجع الى الاقسام
الاربعة التي هي من التولد من عشرة فاسقط منها اثنين وهما القسمان من اتحاد الصفة الله تعالى بعيسى
او ببدنه او نفسه او بنفسه اذ لم يذكر في شيء من الكتب الكلامية التي وقعت الينا خلافا في امتناع
اتحاد صفة الله تعالى بغيره ولم يعرف من العلماء بعدم اتحاد صفته بالغير بل اكتفوا بان الله لا يتحد بغيره
وفصلوا في الحلول وقالوا لا يحل ذات الله ولا صفته في غيره ولهذا اقتصر في التنبيه الذي قبل
ضبط مذاهب النصارى على ان صفة الله لا تحل في غيره ولم يتعرض لعدم اتحاد صفته بغيره كما لا
ذكرها لان الكل متفقة انهم ظاهرون في الاتحاد ولان كثيرا من المتكلمين استدلوا على بطلان الاتحاد
مطلقا وهو اعم من ان يكون الاتحاد في الذات او في الصفة ثم احالوا ابطال اتحاد الباري بالغير عليه
كما يجده اهل الاذعان من اعرف هذا فاعلم ان الاقسام الستة المبنية على الاتحاد والحلول على ما اورده اهل الا
الباقية على ما اوردناه باطلة لما سبق من بطلان الاتحاد والحلول لذاته او صفته في غيره وكذا الثاني
لما سبق ان الحوادث لا تستند الى الله ابتداء واما الباقي فهو ما عليه اهل الحق الا انه لم يرد في الشرع
اطلاق اسم الاب على الله ولا اسم الابن على المسيح فلا يجوز هذا ضبط مذاهبهم واما تفصيلها فقد
وعدنا ان نذكره في خاتمة الكتاب وكان يقول في غرضي ان اشرع في ذيل هذا الكتاب اشارة خفيفة الى
اديان ارباب الملل واهواء اصحاب النحل والى مذاهب متشعبة في كل ملة ونحلة ثم انه لما بعد
اتمام الكتاب اقتصار على ذكر الفرق الاسلامية وبيان مذاهبهم تحرزا عن الاطالة وتحاشيا عن
سآمة الناظر والكلالة ونحن نشير هاهنا الى تفصيل مذاهب النصارى بحصر الفرق فنقول اتفق
النصارى على ان الله جوهر يعني انه قائم بنفسه غير متحيز ولا مختص بجهة ولا مقدر بقدر ولا يقوم الحوادث
بذاته ولا يتصور عليه الحدوث والعدم وانه واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية ويريدون بالاقانيم
صفات الجوهر القديم وهي الوجود والعلم والحياة وعبروا عنها عن الوجود بالاب وعن العلم بالكلمة
وعن الحياة بروح القدس واسموا انما على ان الكلمة وهي اقنوم العلم تدرعت بالمسيح واتحدت

دون باقي الاقانيم وعلى ان المسيح مع ما تدرع من اقنوم العلم شيء انهم اختلفوا فذهب الملكانية
اصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليها على ان الاقانيم الثلثة غير الجوهر القديم كالموصوف
والصفة وان كل واحد منها اله وصرحوا باثبات التثليث كما قال تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة ويعنون من وصف الاقانيم وحدها بالتعدد بل يقولون الذات في نفسها
واحدة ومع الاقانيم ثلثة فالذات مع اقنوم الوجود شيء ومع اقنوم العلم شيء آخر ومع اقنوم الحيوة
شيء ثالث ولهذا كان مذهبهم التثليث دون التربيع وهذا كمذهب ابي هاشم في الاحوال من انها
لا توصف وحدها بالتعدد والتوحد ولا بالمعلومية والمجهولية بل الذات مع الاحوال توصف
تارة بالتوحد وتارة بالتعدد وقالوا ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته وامتزجت
به كامتزاج الخمر بالماء او اللبن به صار شيئا واحدا واغلب الكثرة قلبه اي الحد وحده وان
المسيح ناسوت كلي ولا اتحادا بالوجه بالانسان الكلي لا بالانسان الجزئي وهذا المذهب آيل الى اتحاد
صفة العلم بالمسيح او حلوله فيه وقد عرفت بطلان الاتحاد وحلول صفة الواجب في غيره وايضا
ذلك الانسان الكلي غير موجود في الاعيان لانه مشترك فيه بين كثيرين فلو كان موجودا في
الخارج لكان موصوفا بالصفات المتضادة وحاصلا في امكنة متعددة وهو ضروري البطلان
وذهب النسطورية اصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف في الاناجيل
بحكم رأيه الى ان الله تعالى واحد والاقانيم الثلثة غير ذاته ولا نفس ذاته وان الكلمة اتحدت بجسد المسيح
لا بطريق الامتزاج كما قالت الملكانية بل بمعنى الاشراق اي انها اشرقت عليه كاشراق الشمس من كوة
على بلور او كظهور نقش الخاتم في الشمع وحاصله ان الكلمة جعلته هيكلا وادرعته او رداء ودرعا
العلم والكلمة بالنطق وقالوا الله حي ناطق كما ان الانسان كذلك الا ان حكم الحيوة والنطق في الله غير
حكمها في الانسان وهذا شبيه بمذهب ابي هاشم لانه يثبت الاحوال خواص مختلفة حسبما تعلق
عالمية الله بالعلم وعالمية المتصفين بالعلم وهذا المذهب آيل الى حلول صفة الله في المسيح وقد مر
بطلانه ومن النسطورية من اثبت لله تعالى صفات اخر كالقدرة والارادة ونحوها ولكن لم يجعلوها
اقانيم كالعلم والحيوة والوجود ومنهم من لم يثبت صفة ... حتى صار الى مذهب الفلاسفة حيث قالوا
علم الله تعالى هو نفس القدرة لانه اذا كان الفاعل غنيا عن الآلات والادوات وكان الفعل
غنيا عن الزمان والمادة ولم يثبتوا لله تعالى الارادة صفة زائدة على العلم ولا السمع والبصر لان قولهما الى
المسموع والمبصر ومنهم من قال بان الاله واحد وان المسيح ابتداء من مريم وانه عبد صالح مخلوق
الا ان الله شرفه وكرمه لطاعته وسماه ابنا حسب قال في الانجيل انك انت لابن الوحيد وذلك
على سبيل التبني لا انه ولد منه وهذا هو القسم العامي في الذي ... لكان اطلاق اسم الابن
على المسيح وذهب اليعقوبية اصحاب يعقوب الى ان الكلمة انقلبت لحما ودما فصار الاله هو المسيح
وهو الظاهر بجسده بل هو هو وهم الذين اخبر الله تعالى عنهم لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم

وهذا المذهب ... في اتحاد صفته تعالى بالمسيح ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت
المسيح مظهر الجوهر القديم لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة
بل صار هو هو كما يقال ظهر الملك بصورة انسان وقد قال الله تعالى فتمثل لها بشرا سويا وهذا المذهب
راجع الى اتحاد ذات الله بالمسيح ومن اليعقوبية من قال ان جوهر الاله القديم وجوهر الانسان
المحدث تركبا كما تركب النفس الناطقة مع البدن فصارا جوهرا واحدا هو المسيح وهو الاله وانسان
كله فيقال الانسان صار الها ولا يقال صار الاله انسانا كالفحمة تطرح في النار فيقال صارت
الفحمة نارا ولا يقال صارت النار فحمة وهي في الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة بل جمرة وقالوا
ان اتحاد اللاهوت بالانسان الجزئي دون الكلي وان القتل والصلب وقعا على اللاهوت و
الناسوت اذ لو وقع على احدهما فقط بطل معنى الاتحاد وهذا المذهب راجع الى حلول ذات
الله في المسيح ومنهم من قال ان الكلمة لم تأخذ من المسيح شيئا وانما مرت به كمرور الماء في الميزاب
وهذا راجع الى اتحاد وصف الله بالمسيح ومنهم من قال ان الكلمة تداخل جسد المسيح فيصدر عنه
الآيات التي كانت تظهر عنه وتفارقه تارة فتحله الآفات والآلام وهذا المذهب ظاهر في الحلول
قريب من القسم السابع وهو ان الله اعطاه قدرة على الخوارق   الثالثة   الطائفة الثالثة
الغالية في علي ادعوا اتحاد الله بجزء وحلوله في الجزء ... ولا سيما من غلاة الشيعة قالوا
ظهور الروحاني بالجسماني امر لا ينكر معناه اما في جانب الخير كظهور جبريل عليه السلام بصورة الاعرابي
والتصور بصورة دحية الكلبي ولا الاعرابي واما في جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة
انسان حتى يعمل الشر بصورته وظهور الجن بصورة بشر حتى يتكلم بلسانه فلذا نقول ان الله ظهر
الله في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو علي واولاده المخصوصون
الذين هم خير البرية فظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم فلهم قدرة كاملة وعلم
تام ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة عليهم واستدلوا على ذلك وقالوا النبي يقول له علما بالاحكام
بالظاهر والله يتولى السرائر والعترة الطاهرة مخصوصون بالعلم بما يتعلق بباطن الاسرار
دينه وبل القرآن ولهذا كان قتال المشركين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتال المنافقين الى علي رض بعلم
التأويل وقال النبي ... هكذا بدا الحق وقلع باب خيبر لا بقوة جسدانية من اول الدلائل على
ان فيه جزءا الهيا او قوة ربانية او يكون هو الذي ظهر الاله بصورته وخلق بيده وامر بلسانه
... ولهذا قالوا كان هو موجودا قبل خلق السموات والارض تعالى الله وتقدس عما يقول الظالمون
والجواب منع علمهم بباطن الاسرار وعلمهم بمطالع الاسرار باطلاع الله تعالى اياهم عليه ليس مخصوصا
بالعترة بل كان حاصلا في الانبياء واكابر الصحابة والاولياء الطائفة الرابعة بعض المتصوفة
وكلامهم ايضا مخبط متذبذب فتارة يقولون بالحلول وتارة بالاتحاد وقالوا اذا وصل العارف
غاية مراتبه انتفى نفسه وصار الموجود هو الله وتسمى هذه المرتبة الفناء في التوحيد وضبط

كلامهم ما ذكرناه وضبط كلام النصارى من لا قائل بالعشرة وكلها تنظر الى القسم الواحد ويقول
الله حلهم ويحل جوار والعادات لاجل كرامتهم وقال بعضهم نحن لا نقول بالاتحاد ولا بالحلول
لان ذلك مشعر بالمغايرة ونحن لا نقول بها بل نقول الوجود المطلق هو عين حقيقة الواجب كما
ان ماء البحر اذا ظهر في صورة الموج لم يكن حقيقة الموج الا الماء قال المصنف وهذا العذر منهم اشد
من جرمهم اذ يلزم على هذا مخالطة الواجب لجميع العالم حتى القاذورات تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا ولعل كلامهم رمز الى اسرار سبحانه ومحمول على التأويل المقصد
السادس من التنزيهات في انه تعالى ليس محلا للحوادث وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تحرير محل
النزاع لئلا يرد النفي والاثبات على محل واحد فنقول المراد بالحادث الموجود بعد العدم و الحادث
هو الذي يسميه الحكماء الزماني سواء كان ذاتا قائمة بنفسه كالجوهر او صفة لغيره كالعرض واما ما لا
وجود له ويتجدد بعد ما لم يكن وهي على ثلاثة اقسام الاول الاحوال والثاني الاعدام والسلوب
والثالث النسب والاضافات فيقال له متجدد ولا يقال له حادث اما الاحوال المتجددة فاتفق
المتكلمون على امتناع اتصاف البارئ بها سوى ابي الحسين البصري فانه قال بتجدد عالميات
الله بتجدد معلوماته هكذا قاله الآمدي وقال الامام الرازي المعتزلة اتفقوا على تجدد
الاحوال المتجددة لذاته تعالى مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية و
واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته واما النسب والاضافات المتجددة
فاتفق ارباب العقول على جواز اتصاف البارئ تعالى بها حتى يقال انه موجود مع العالم بعد
ان لم يكن واما الاعدام والسلوب المتجددة فما كان منها سلب امر يستحيل تجدد ثبوته
لله تعالى امتنع اتصاف البارئ به كتجدد عدم الجسمية والجوهرية والعرضية الى غير ذلك و
ما كان منها سلب امر لا يستحيل اتصاف البارئ كالنسب والاضافات فغير ممتنع ان يتصف
البارئ به بعد ان لم يكن متصفا به فانه اذا كان الحادث موجودا صح ان يقال البارئ تعالى
موجود معه ويصدق عليه انه عند انعدام ذلك الحادث تجدد له صحة سلب بعد ان لم يكن
واذا وقفت على تحرير محل النزاع فلنشرع في تقرير الاقوال واقامة دليل كل فريق فنقول
يقول اطبق العقلاء من اصحاب الملل وارباب النحل الا الشاذ على استحالة قيام الحوادث
بذات البارئ تعالى وخالف في ذلك المجوس والكرامية فقال المجوس يجوز قيام حادث من
صفات الكمال بذات البارئ تعالى وقالت الكرامية انا نعلم بذاته من الحوادث ما يفتقر اليه
في ايجاد الخلق ثم اختلفوا في هذا الحادث فمنهم من قال هو الارادة ومنهم من قال هو قوله
كن فجعلوا الارادة في ذاته او القول مستندا الى القدرة القديمة واما حلول باقي المخلوقات فيستند
الى الارادة او القول ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر والمخلوق
العالم بذاته يعبرون عنه بالتجدد واشار اليهما واتفقوا على امتناع قيام الصفات الحادثة بذاته

تعالى لا يوجب له تجددا اسم بل اسماؤه كلها ازلية حتى الرازق والخالق وان لم يكن في الازل
رزق ولا خلق واما الحكماء فلا يقولون الله تعالى مريد بارادة ولا قائل بقول بل مريد بالمريدية
وقائل بالقائلية ثم اتفقوا على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بوجوه الاول انه لو جاز قيام الحوادث
بذاته لجاز ذلك ازلا واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو جاز ذلك لكان قابلا له اذ
لا معنى لجواز قيامه بها الا قابليته لها وتلك القابلية يجب ان تكون ازلية اذ لو لم تكن ازلية لحدثت
فيما لا يزال لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ولزم التسلسل لانه يجب
قابلية الذات لتلك القابلية فلا يلزم الانقلاب المذكور فقابلية القابلية ان كانت ازلية
ثبت المدعى وان كانت حادثة فلا بد لها من قابلية اخرى ويلزم جريان التسلسل في القابليات فجوابها
مخصوص بين الحاصرين هذا بيان الملازمة وقوله في بيانها لو لم تكن القابلية من لوازم الذات
لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولكان صفة زائدة على الذات يحتاج الى زيادة
بيان بان يقال في الملازمة الاولى لو لم تكن القابلية من لوازم الذات لزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي او بالعكس كما في بيان كون الامكان لازما للماهية في الملازمة
الثانية لو لم تكن القابلية لازمة لكانت صفة طارئة وقابليتها لان الانفكاك بين الذات والقابلية
يكون بارتفاع وجود الذات قبل القابلية وما وجود بعدها القابلية فلا بد فيها الكن في كل من
الملازمتين باخذ سببيها الذي به يحصل المطلوب واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة بين
القابل وهو الذات والمقبول وهو الحادث والنسبة لا توجد بدون المنتسبين فلو كانت
القابلية ازلية لصح وجود المقبول وهو الحادث في الازل وهو ممتنع لان الازل عبارة عن نفي
الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال الثاني انه لو قام بذاته حادث فيصح ان
لا يكون ذلك الحادث من صفات الكمال لاجماع الامة على تنزيهه عن النقص فكان متكملا من صفات
الكمال فيكون خلو ذاته عنه في الازل نقصا لان خلو الذات عن صفة الكمال التي يمكن اتصاف
الذات بها نقص والنقص على الله تعالى محال باجماع الامة واذا لم يجز خلوه عن الحادث والحادث
يمتنع قدمه يلزم حدوث البارئ تعالى وهذا الدليل مركب من العقل والسمع الثالث انه
لو قام بذاته حادث لزم ان يكون ذاته تعالى متغيرة والتغير والعجز على الله تعالى
محال ولهذا استدل الخليل عليه السلام في قوله لا احب الآفلين من احوال الكواكب وتغيرها
على عدم الهيتها ... والكل
منظور فيها اما الاول فلجواز ان الازل قابليته ما يلزم منه انه صحة وجود الحادث لا صحة
ازلية وجود الحادث والفرق بينهما ظاهر فان الاول عبارة عن صحة اتصاف الذات
بالحادث في الازل والثاني عن صحة وجود الحادث في الازل ولا شك انهما متغايران ولا يلزم
من ثبوت الاول ثبوت الآخر اذ الاولى لا يستدعي الا امكان الحادث لذاته وان امتنع ...

في الاول لعالم او اسعار شرط وقد مر فصل هذا وتحت لامكان من موقف لامور العاهد
في تحت عوارض الاجسام من موقف الجواهر سلمنا لكن لم لا يكن لكن لا يم بطلانه فان الحادث
عن ممتنع الوجود في الازل بالنظر الى ذاته فيكون ممكن الوجود فيه نعم لو اخذ ذاته مع وصف
الحدث كان ممتنع الوجود في الازل وما نحا انه مقصور على علمه الله تعالى فان فاعليته للعالم
صفة له فيكون ازليه ولا يلزم من ازليتها عليه الله صحة ازلية العالم لانه حادث لا يعال القدرة
غير والقه لازم فاعليته تعالى للصفات ذاته لا امتناع توقف اتصافه بصفة كمال حقيقي على
الغير ولما كان الفاعلية امتنع تحققها بدون المفعول امتنع انفكاك الفاعل عن المفعول فلو كان
المفعول حادثا لزم قدم الحادث وهو محال وفاعليته للعالم ليست ذاتيه له عند المليين
الذين هو فاعل لها وحاصله انا نقول لا اتصاف بالصفات الذاتيه تجب ان يكون ازليه فكذا
الصفة واما الاتصاف بصفات لا فعال فلا يلزم ان يكون ازليا فلا يرد النقض لا بانقول
يحتمل لا يستقر ما ذكرنا عليه تعالى للعالم حتى يتم ما ذكرتم بل نقول بلبيته لا يجاد العالم فانه تعالى
لما كان موجدا للعالم كان قابلا لايجاده وهذه القابليه ذاتيه فيجب ان يكون ازليه ولا ازليتها
ستدعي ازليه ايجاد العالم في الازل بدون وجوده فيه ممتنع لامتناع تقدم الايجاد على
الوجود عندنا فلا يندفع النقض بما ذكرتم نعم ان ندفع النقض بان ازليه قابلية الصفات
الحقيقيه توجب صحة وجود الصفات الحقيقيه في الازل واما ازليه قابليته النسب
والاضافات فلا يستوجب صحة وجود النسب والاضافات في الازل لانها امور غير وجوديه
لا يوصف بالازليه ولا الحدوث ومن هذا يعلم ان اتصاف صحة القابليه بكونها ازليه فيه
تسامح لانها من النسب واما الكامل فلا ذكره صاحب الطوالع من ان الا يلزم الخلو عن الحادث
بعض افراده يجوز ان يكون ذات الله عز اسمه تعتضي صفة لها افراد متعاقبة غير متناهية وحصول
كل لاحق منها مشروط بانقضاء السابق بدايته لا يخلو عن الاتصاف بها فيه تلك الصفة بل بفعل
من وجود اي فرد لفرد واما الخلو عن كل فرد فيها فليس بفعل لان الكمال هو حصول ما يمكن
ولكل فرد منها لما لم يكن حصول الجميع لم يكن خلو ذات الباري عن بعضها نقصا ولان الخلو عن
هذا الكمال سبب للاتصاف بكمالات غير متناهيه وعدم الخلو منه سبب لفقد كمالات
غير متناهيه فيكون اخلال الله عن هذا لا اخلالا ويتوهم عن هذا التعريف واجيبا وقد يقال
قد يمنعنا لم الخلو عن الكمال بعض فلاني من لم يكن شيء من تلك الافراد لغاية ما اولا وعلى
الاول يمنع زواله لما لم يكن ما سبق وقدم امتنع عدمه وعلى الثاني يلزم خلوه عن صفة الكمال
مطلقا في الازل لامتناع وجود النوع الا في ضمن الافراد وهذا المنع قريب مما ذكره الحكماء من
انه يجوز ان يكون الفلك قديما ولا يخلو عن الحركة المتعاقبه وايضا البرهان التطبيقي يدل

على بطلان لا الى السلسل على ما مر وكان الامام يشير الى ما ذكره الله تعالى ما ذكر بقوله بان
امتناع ذلك سهل عليك بعد ما اطلعك ما تقدم واما الثالث فلما ذكره الامام الرازي والامدي
من انه ان فسر بانه على غيره تمام الحوادث اخر اللازم والملزوم وكذلك المقدمة
استحاله عين المدعي وهو مصادره على المطلوب لحصول المدعي هو امر الدليل وان فسر بان
هذه الصفة يحصل في ذاته من غيره فمنوع لجواز ان يقتضي ذاته على سبيل الايجاب صفات
كان كل منها مسبوق باخرى الى غير النهايه او يوجد في ذاته صفة على سبيل لم يحصل
كما يوجد سائر الحوادث وربما يحتج على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بانه لو قام الحادث
بذاته تعالى لا حلا عن الحادث وضده وضد الحادث حادث والخالي عن الحوادث حادث
فيلزم ان يكون الباري تعالى حادثا وهو محال وهذه الحجة مبنية على اربع مقدمات الاول
ان كل صفة حادثة لا بد لها من ضد الثالث ان ضد الصفة الحادثة لا بد ان يكون حادثا الثالثة
ان ما قبل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده الرابع ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث والثلاث
الاول مشكله وللقائل ان يقول ان اراد بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة
الحادثة في محل واحد فلا يلزم ان لكل صفة حادثة ضدا وان لم يرد به ما هو اعم من ذلك وهو
ما لا يتصور اجتماعه مع الصفة الحادثة سواء كان وجوديا او عدميا سلمنا ان لكل حادث
ضدا لكن لا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا
ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا على عدمه وهو محال وايضا لا نسلم ان ما قبل حادثا
لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم قابل للالوان ويجوز خلوه عن الجميع كما في السماء واما
المقدمة الرابعة فان تمت الدليل على امتناع قيام الحوادث بذاته فلا احتياج الى سائر
المقدمات لكنه يعتمد هذا المسلك الثاني فلا وجه لايراده ما ذكر . احتج اسدل القائلون
بقيام الحوادث بذات الباري تعالى بوجوه الاول انه وقع الاتفاق بين الائمة على ان
الباري تعالى متكلم سميع بصير مريد سميع بصير والتكلم بقول كن يتوقف على وجود المخاطب لاستحاله
خطاب المعدوم والاراده الشيء مقارنة لوجود المراد لامتناع تخلف الله عن ارادته و
السمع والبصر موقوفان على وجود المسموع والمبصر ووجود المخاطب والمراد والمسموع
والمبصر حادث لحدوث العالم والموقوف على الحادث اولى ان يكون حادثا فيكون الله تعالى
والاراده وسمعه وبصره حادثة بانه لا يجوز قيامها بانفسها ولا للكائنات ولا بغير الله تعالى
لما عرفت من امتناع حلول صفة في الغير فكيف ولو حلت صفته في الغير لكان ايجابها
الحكم لمحلها اولى من ايجابها للباري تعالى وامتنع قيام هذه الحوادث لا ذاتها بغير الله فيكون
قائمة بذاته تعالى والجواب ان الكلام عندنا نفسي والاراده والسمع والبصر صفات حقيقية
لا يتوقف تحققها على وجود المخاطب والمراد والمسموع والمبصر نعم تعلقها بالخارجية يتوقف

على ذلك فيكون محل حادث اي متجدد ولا استحالة فيه لانها من الاضافات التي يجوز فيها تجددها
ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق او كونها صفة مع وصف العدم والثاني باطل لان
العدم هو كون الشي غير مسبوق بالعدم وهو وصف سلبي والوصف السلبي لا يصلح جزءا للمؤثر
فتعين الاول الثاني انه يلزم تحصير العالم بتمام المعاني القديمة بذات الله لان المعاني القديمة قائمة
بذاته تعالى بالاتفاق وما هو مستلزم فالمقتضي لقيامها بذاتها اما كونها صفة وهو مشترك بين القديمة
والحادثة فيلزم قيام الصفات الحادثة ايضا بذاته لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في المعلول والجواب لم يلزم من بطلان الثاني حصول الاول لو كان شيئا منعا الحلول وليس
كذلك لجواز ان لا يكون المصحح لقيام الصفات القديمة بذاته كونها صفة مطلقا ولا مع وصف
العدم بل ما صدق عليه الصفة القديمة بان يكون حقيقتها حقيقتها المخصوصة المحتاجة لقيامها
بالباري او يكون العدم شرطا لقيامها به او يكون الحدوث مانعا منه الثالث لو لم يقم
صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن خالقا له ورازقا بعد ما لم يكن وعالما بان العالم وجد بعد
لم يكن وعالما بانه سيوجد والشي بعد ما لم يكن حادث فيكون موصوفا بالحوادث والجواب
ان الخالقية والرازقية صفات لم تزل وتعلقاتها حادثة متجددة ولا يلزم من ذلك حدوث
الصفة ولا تغيرها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في قيام الحوادث بذاته تعالى
وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بانه مريد وكاره بارادة وكراهة حادثين
لا في محل وصفة المريدية والكارهية تحدثان في ذاته واذا احضر المرئي والمسموع حدث
في ذاته سامعية ومبصرية لكنهم يطلقون لفظ التجدد دون الحدوث وابو الحسين
البصري يثبت في ذاته علوما متجددة بحسب تجدد المعلومات والاشعرية قالوا بنسخ الشي
وهو ما رفع الحكم او ابانة ولا رفع ولا ابانة الا عدم بعد الوجود والفلاسفة مع تحرجهم عن هذا قالوا
بان الاضافات موجودة في الاعيان وبعروض المعية والقبلية لذاته مع كل حادث
وذلك الوصف الاضافي حدث في ذاته وابو البركات من الفلاسفة صرح في المعتبر بارادات متجددة وعلوم
متجددة في ذاته والجواب عما اورده على المتكلمين ان التغير في الاضافات عندهم فمراد الجبائية لم يعلم
المريدية والكارهية والسامعية والمبصرية متجددة بحسب تجدد المعلوم ومراد الاشعرية تعلق الحكم
بالمكلف بامر او نهي لا لم ذات الحكم وهو خطاب الله بامر او نهي وعما اولاه الفلاسفة انهم
لا يثبتون جميع الاضافات فلعل الاضافات العارضة لذاته تعالى مما ليس بموجود فلا يرد عليهم
الالزام تنبيه هذا مبني على قاعدة يتضح بها اكثر شبه القائل بتمام الحوادث بذاته
تعالى وهي ان الصفات اما حقيقية عارية عن الاضافة كالسواد والبياض او حقيقية ذات اضافة كالعلم
والقدرة فانه يعرضها تعلق بالمعلوم والمقدور او اضافة محضة ككون الشي قبل غيره او بعده ويمينه
ويساره وكذا صفات الله تعالى قد يكون حقيقية كالوجود والوجوب وقد يكون ذات اضافة كالعلم والقدرة

وقد

وقد يكون اضافة محضة والنوع الاول لا يجوز تغيره مطلقا والثالث يجوز تغيره مطلقا والثاني يجوز
تغير تعلقه لا تغير ذاته تغيرا وعند الكرامية يجوز تغيرها المقصد المقصد السابع من
المرصد الخامس في بيان امتناع اتصاف الباري تعالى بشي من الكيفيات المحسوسة اتفق العقلاء على انه
تعالى لا يتصف بشي من المحسوسات بالحواس الظاهرة كاللون والطعم والرائحة ونحو ذلك ولا بشي من
المحسوسات بالحواس الباطنة كاللذة والالم الحسي والغم والحزن والفرح والغم والغيظ
والغضب الى غير ذلك لانها من توابع المزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما
اللذة والبهجة العقليان فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة فالوا اللذة ادراك الملائم ولكل قوة من
القوى شي ملائم خاصة والملائم للقوة الشهوية المشتهيات وللقوة الغضبية الانتقام وللقوة العقلية
ادراك الكمالات ولما كانت كل لذة بحسب ادراكها والمدرك الكمالات اللذة والبهجة اجل
فان من كان له في نفسه كمال عظيم وكان ادراكه لذلك الكمال بما كان له بدراكه عظيما واستهاجه
بما هو له اشد لم كمال الباري اعظم الكمالات واجلها وعلمه بكماله اقوى العلوم فكان لذته اقوى اللذات
وكان اجل مبتهج بذاته والجواب لا نسلم ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم على ما عرف في باب الكيفيات
النفسانية فانا اذا ادركنا الصور المليحة وسماع الاصوات المناسبة وذوق الطعم الشهي نجد
حالة مخصوصة من انفسنا وجدانا ضروريا وهي شي مغاير للادراك لكن لا تبينها بسائر الاحوال المدركة من النفس
كالارادة والكراهة ولنا علمنا بعض غيرها الا انا لا نعرف شيئا منها بحقيقته غير ذلك الادراك او هو
لو هو سبب لها واذا كان ادراك الملائم سبب اللذة دون ادراكه لا يلزم من ادراكه اياه للمحسوس لكنا
ذلك لكن وجود السبب لا يكفي في وجود المسبب بل لا بد معه من قابلية القابل للمسبب ولعل ذاته بعد قابلية
للذة المرصد المرصد الخامس في الصفات في التوحيد وهو يطلق بالاشتراك على التعريف
من شي بعد الاتصاف وعلى الوحدانية بان يعلم الواحد منفردا او على اعتقاد الوحدانية اي عدم مشاركة الغير
له في الحقيقة وصفات الكمال ومعنى هذا هو المقصود هنا وقد يطلق على الاعتقاد بالوحدانية ولم
يخل اعتقاد المخبرين واجمع الموحدون على نفي الشريك وسالك وذكر المصنف منها ثلاث مسالك للحكماء ومسلكان
للمتكلمين اما مسلكا الحكماء فاحدهما انه يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته اذ لو وجد الكان
مشتركين في الوجوب الذاتي وكان الوجوب داخلا فيهما فيجب ... الوجوب عن المميز الغائر
والمميز كان في ذات يجب ان يكون لكل منهما تعين به يمتاز عن الاخر ولا او بعض للاشتراك بلزوم
تركيب كل منهما ... والمركب لا يكون بتركيب ... الاشتراك لا يجوز ان يكون مغيرا لذاته ولا لازما فانه لا ...
الى ... او لاحقا او لا يكون عارضا لامر منفصل للزوم احتياج الواجب الى الغير بل يكون
عارضا لامر يختص به وذلك الامر ان كان ... او منه ... لا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب
وهو ينافي الوجوب الذاتي الدال على ما مر ايضا في بحث الوجوب وبهذا البيان سقط ... الاخير
المركب في ذاته لو حمل ... لم يلزم التركيب لجواز ان يكون عارضا للماهية ... فلا يلزم التركيب

كان امتناع النوع البسيط مثل النفوس البشرية والحاصل انه لو وجد واجبان لكانا مشتركين في
الوجوب بحسب الذات ولا اشتراك في الذاتي يوجب التركيب على ما مر في بحث الماهية من
المقصد الثاني وهو ينافي الوجوب الذاتي وهذا الدليل مبني على مقدمات الاولى ان الوجوب امر
ثبوتي الثانية انه على تقدير ان يكون ثبوتيا لا يكون وصفا خارجا عن الذات الثالثة ان التعين امر
ثبوتي فيحتاج الى علة وجودية الرابعة ان الاشتراك في الذاتي يوجب التركيب الخامسة ان التركيب
ينافي الوجوب الذاتي وقد تكلمنا على هذه المقدمات بما فيه كفاية الا المقدمة الاولى فانها لم تثبت
ثم هذا المسلك وسم بلم الاشت وهو لفظ فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على القدرة وما يلزمها من
التمكن في المناصب وبيانه انه لو وجب واجبان لكان وجوب كل واحد منهما علة لتعينه وكلما
كان وجوب كل واحد منهما علة لتعينه يمتنع تعدد الواجب ينتج لو وجد واجبان يمتنع تعدد الواجب فيكون (وجوده)
تعدد الواجب مستلزما لامتناع تعدده وكل شيء يستلزم عدمه فهو ممتنع فتعدد الواجب ممتنع اما بيان المقدمة الاولى
وهي انه لو وجد واجبان لكان وجوب كل واحد منهما علة لتعينه فلان الوجوب حينئذ لم يكن ذاتيا لهما
لما مر مشتركا بينهما ولا بد لكل واحد منهما من تعين لامتناع الاثنينية بدونه للامتياز فلو لم يكن وجوب
كل واحد منهما علة لتعينه فاما لم لا يكون بينهما ملازمة اصلا او يكون بينهما ملازمة لكن يكون التعين علة
للوجوب او يكونان معلولي علة واحدة او يكونان متصاحبين والكل باطل اما التصاحب فظ لعدم
توقف تحقق كل منهما على الاخر واما كونهما معلولي علة واحدة فكذلك لاستلزامه احتياج الواجب في
ذاته الى منفصل ولظهوره لم يذكرها واما كون التعين علة للوجوب فلاستلزامه تأخر الوجوب
عن التعين لكن الوجوب الذاتي يستحيل ان يكون تابعا لغيره ولاستلزامه الدور لان الوجوب لكونه
ذاتيا يجب تقدمه على الهوية فلو كانت الهوية متقدمة عليه لدار واما عدم الملازمة بينهما فلانه يجوز
حينئذ انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيوجد الوجوب بلا تعين وهو مح اذ كل موجود لا بد له من تعين
به يمتاز عن الغير ويوجد التعين بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف واذا بطل
اللوازم ثبت ان لا يكون الوجوب علة للتعين يعني كون الوجوب علة للتعين واما بيان
المقدمة الثانية وهي انه كلما كان وجوب كل منهما علة لتعينه يمتنع تعدد الواجب فلان الوجوب
مشترك بينهما فلو كان علة للتعين لامتنع تخلف معلوله عنه واذا امتنع تخلف معلوله عنه امتنع (معلوله)
تعلله بتعينات لامتناع اجتماع بينها فلزم تخلف احدهما عن الوجوب واذا امتنع تعلله بتعينات
امتنع تعدد الواجب وهذا الدليل ايضا مبني على ان الوجوب ثبوتي واما مسلك المتكلمين فاولها
انا لو فرضنا وجود الهين لكانا متصفين بصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
ولو كانا كذلك لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية لان مقتضى القدرة ذاتها ومصحح المقدورية
الامكان فاذا قصد كل واحد منهما الى ايجاد شيء معين فاما ان يقع بهما ويلزم اجتماع مؤثرين تامين (ايجاد شي)
على اثر واحد بالشخص وهو ممتنع كما عرفت في مرصد العلل من الموقف الثاني او يقع باحدهما دون

الاخر وهو يستلزم الترجيح بلا مرجح او لا يقع بواحد منهما وهو ضروري البطلان لان المانع مرة هو عدم ماحدها
دون عدم الاخر فلم يقع بهما الوقوع بها وبانتفائهما وهو برهان التمانع وعليه يحمل الاية انه لو وجد الهان
متصفان بصفات الالهية فاما ان يمكن للاخر ارادة ضده او يمتنع واللازم وهو المنفصلة المانعة الخلو كاذبة
لكذب جزئيها فكذا الملزوم وهو تعدد الالهة بيان الملازمة ظاهر واما كذب
الجزء الاول منها فلان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه مح والمخالفة بين الواجبين يلزم من فرض وقوعها محالا
لانهما اذا تخالفا فيما فاراد احدهما ضد مراد الاخر فاما ان يحصل مراد كل واحد منهما ويلزم اجتماع
الضدين واما ان لا يحصل واحد من المرادين فيلزم ارتفاعهما ويلزم منه لزوم عجز الواجبين
وهو مح ويلزم ايضا حصول المانع لان المانع من حصول مراد كل واحد انما هو حصول مراد الاخر فلو لم
يحصل حصلا ولزم اجتماع الضدين وايضا نفرض الكلام في ضدين يمتنع ارتفاعهما كحركة جسم وسكونه
فاذا اراد احدهما حركته والاخر سكونه ولم يقع مرادهما لزم ان لا يكون الجسم في ان البقاء متحركا
ولا ساكنا وهو مح واما ان يحصل مراد احدهما دون الاخر فيكون من لم يحصل مراده عاجزا غير صالح
للالهية واما كذب الجزء الثاني فلانهما لو تعددا كان يمكن لاحدهما ايجاد احد الضدين وللاخر ايجاد
الضد الاخر فعند اجتماعهما ان امتنع تعلق قدرة واحد منهما بمقدوره كان المانع من تعلق قدرته
بشيء هو تعلق قدرة الاخر بضده فيكون عاجزا لا يصلح للالهية ويلزم منه الترجيح والمعترض لهذا
المسلك بما لا نم كذب الجزء الاول من المنفصلة وهو امكان المخالفة قولكم لو كان ممكنا لم يلزم من
فرض وقوعها مح لكنه يلزم من فرض وقوع المخالفة احد الامور الثلثة المستحيلة قلنا لا نم فان الممكن
انما لا يلزم من فرض وقوعه المح بالنظر الى مجرد ذاته اما اذا اخذ مع الغير فقد يلزم من فرض وقوعه
المح كالعدم الممكن الذي هو خلاف معلوم الله لا يلزم من فرض وقوعه مح نظرا الى ذاته ومن حيث انه
خلاف متعلق علمه تعالى يلزم منه مح وهو انقلاب علمه جهلا سلمنا ذلك لكن لا نم لزوم وقوع المحال لم لا يلزم
منه المح لجواز ان لا يقع مراد كل واحد منهما ولا يلزم عجزهما لان العجز انما يتحقق في المقدورات والضدان
وان امكن كل واحد منهما منفردا لكن اذا تعلق بهما قدرتا القادرين المخالفين خرجا عن الامكان
فصارا ممتنعين بهذا العقد كما في الحبل المجاذب فان كل واحد من القادرين اذا اخذ طرف حبل
وجره الى نفسه فانه يمتنع الفعل من كل واحد منهما بسبب الاخر حتى بقي الحبل ساكنا في الوسط
سلمنا ذلك لكن لا نم كذب الجزء الثاني من المنفصلة وهو امتناع المخالفة فلم لا يجوز ان القادرين اذا انفردا
امكن لكل واحد منهما ايجاد احد الضدين وللاخر ايجاد الضد الاخر فعند الاجتماع ان امتنع تعلق قدرة
واحد منهما بمقدوره كان عاجزا قلنا لا نم لزوم العجز وانما يلزم العجز لو بقي كل من الضدين عند تعلق
القدرتين بهما على صفة الامكان وهو ممنوع لما مر انفا ومرجع هذا النوع الى انه يجوز ان يكون الشيء
ممكنا لذاته واذا اخذ مع الغير لا يكون ممكنا كحصول الجسم في الحيز ممكن وبشرط حصوله في
حيز اخر ممتنع وهو منع صعب يحتاج في دفعه الى مزيد تأمل له وسيأتي ان شاء الله النوع

وأما ما يورد ههنا من أنه لو كان يكفي لكل واحد منهما عنده لا بد أن يتحدا في القصد فكيف و
الفاعل لا يصدر الا الذي هو الداعي وهو في حق الله عبارة عن علمه باشتمال الفعل على مصلحة مخصوصة فإذا
فرضنا الإلهين لا بد أن يكونا متساويين في العلم بتلك المصلحة فلا يمكن تخلف إرادة واحد منهما بالقصد الذي
لا يشتمل على المصلحة وتخلفه عن الداعي وهذا كما في المهندسين إذا كانا في بناء ما صح الوجود في بناء
الغائب البراهين بالمصلحة لا يتخلف إرادة واحد منهما عما ليس فيه مصلحة في بناء الدار وهكذا ههنا و
هذا الملحوظ فيه لمذهب المعتزلة والكلابية أما المجيب الأشاعرة على عدم توقف الفعل على الداعي
وسعيد بن البليغ مختصر الكلام في صدده ساومان في المصلحة ونهر البرهان واعلم أن المخالف
فيما ذكرنا من امتناع وجود الشريك في الوجوب المصنفين طوائف لا أنهم الا الشيئية واما الوثنية
فإن كانوا مشركين الا أنهم لا يقولون بالأوثان واجبة الوجود متصفة بصفات الإلهية بل إنما اتخذوا
تماثيل الكواكب أو الأنبياء والزهاد أو الملائكة واشتغلوا بعبادتها ثم ذهب الثنوية والمجوس
من الشيئية إلى أن للعالم إلهين أحدهما فاعل الخير وهو النور والثاني فاعل الشر وهو
الظلمة وهو ظاهر الفساد لأن النور والظلمة عرضان فلو كانا قديمين يلزم قدم الجسم وقد بينا أن
العالم حادث وتعللهم لم تزل ... إلا أنهم اتفقوا على كون النور حيا عالما قادرا سميعا بصيرا
وهذه من خواص الذوات وذهب المجوس منهم إلى أن للعالم إلهين أحدهما فاعل الخير وهو
يزدان والآخر فاعل الشر ويعنون به الشيطان واستدلوا على ما ذهبوا إليه بأنا نجد في العالم خيرا
كثيرا وشرا كثيرا فلا يجوز أن يكون واحدا ولو لزم أن يكون ذلك الواحد خيرا شريرا وهو
ولكل واحد منهما فاعل والجواب أن أردتم بالخير والشرير من أسند إليه الخير والشر الكثير لأنه يقال كثير
الواحد خيرا شريرا وإن أردتم بالخير من يغلب خيره شره كما يشعر عليه ظاهر اللفظ سلمنا أنه لا يجوز
أن يكون الواحد خيرا شريرا بهذا المعنى لكن لم يلزم هذا مرد تسلم فلا نجد أبطالهم يقولون إلخ
أنه يقدر على دفع الشر وهو عاجز لا إله وإن قدر ولم يفعل فهو شرير لا يقال لم لا يكون أنه لم يقدر على
دفع الشر فهو عاجز إذ لا يحتاج في قدرته وقدرته لدفع الشر عن الشرير لكن يقدر على أنه كان
يحصل الشر أيضا وقد وطاله يكون الخير لا يقدر على الشر كما أن الشرير لا يقدر على الخير قلنا قد بينا
أن الإله يجب أن يكون قادرا على جميع الممكنات فمن لم يقدر على بعضها يكون عاجزا .

المرصد ... التوحيد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد المقصد الأول في إثبات
الصفات الحقيقية على وجه عام ذهب الأشاعرة إلى أن الواجب له صفات زائدة وجودية زائدة
على الذات فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة
وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها ثم اختلف الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئا من الأسماء الحسنى
ومنهم من أطلق والمعتزلة تفصيل في الصفات بأن نتكلم في كل مسألة على التفصيل احتج مثبتو
احتج مثبتو الصفات وهم الأشاعرة بوجوه الأول ما اعتمد عليه القدماء وهو قياس

الغائب على الشاهد وبيانه أنهم أثبتوا بعضا لصفات الأحكام أولا ثم توصلوا بها إلى إثبات
باقي الأحكام ودليل إثبات الصفات العلمية بأنهم قالوا العالم حادث فيستند إلى واجب الوجود فلا بد
ويجب أن يكون قادرا لصحة صدور الحادث منه وفي الحصر إرادة وقدرة ومعنى وعالما لأن فعله
على غاية الأحكام والإتقان ويلزم من ثبوت هذه الأحكام كونه حيا لأن هذه الأحكام في الشاهد مشروط
بالحياة وكذا في الغائب لأن الشرط لا يختلف شاهدا وغائبا ويلزم من ثبوت الحياة كونه سميعا بصيرا
متكلما إذ لم يثبت له هذه الأحكام من الأحكام بين له أضدادها وهو الآفة والأطرش والأخرس والله
تعالى عن ذلك وحكي أنه يتوسل على إثبات هذه الأحكام بالفعل لعدم توجه عليها مثل قوله وهو على كل
شيء قدير وهو بكل شيء عليم ونحو ذلك من ظواهر العموم هو السميع البصير وإذا ثبت هذه الأحكام فيقال في
الشاهد معللة بالصفات فالعالمية معللة بالعلم والقادرية بالقدرة وعلى هذا فيجب أن يكون في الغائب
أيضا كذلك لأن العلة لا تختلف شاهدا وغائبا وأيضا فإن حد العالم في الشاهد من قام به العلم والقادر
من قام به القدرة وعلى هذا فيكون في الغائب أيضا كذلك لأن الحد لا يختلف شاهدا وغائبا وأيضا
فإن شرط العالم في الشاهد قيام العلم به وكذلك في القادر وغيرهما فيجب أن يكون في الغائب أيضا كذلك لأن
الشرط لا يختلف شاهدا وغائبا فإن الأدلة على هذه الحجة ضعيفة لأنه لا دليل على قياس الغائب على الشاهد
ليس تعويلا على ما أشار إليه المصنف في المقصد السادس من المرصد السادس من الموقف الأول من أن حاصله
صفة كان فيه ... صحيف لأنه إنما يتم لو حصل معنى الكمال كما لا ينبغي ... ود ... وجب ثبوت
كل ما هو كامل له وأما ثانيا فلأن هذا الشاهد معروف بالتعاوت من الصفات في الغائب والشاهد حتى
أن للقدرة في الشاهد لا تتعلق بما عندنا الإيجاد بخلاف القدرة في الغائب وكذلك الإرادة في الشاهد لا
تتصور بها التخصيص بخلاف الإرادة في الغائب وعلى هذا القياس في الصفات وإذا كانت الصفات مخالفة في الشاهد
والغائب عنده فلا يصح القياس لعدم الاتحاد في الجامع وهو ظاهر وأما قوله إنه كيف والحكم قائل باختلاف
مقتضى الذات شاهدا وغائبا إلخ وتوجيهه أن هذا القياس لا يصح لإلزام الخصم لعدم الجامع عنده لأن الفلاسفة
والشيعة وإن قالوا بثبوت مقتضى هذه الصفات وهو الأحكام في الشاهد والغائب لأنهم قالوا بأنها فيها
شاهدا وغائبا في الشاهد معللة بالصفات وفي الغائب بالذات ولا اشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
في الملزومات لجواز أن يكون اللازم أعم فلا يكفي الزامهم بأن الأحكام معللة بهذه الصفات في الغائب
أيضا والخصم لا يسلم ذلك كيف وكون الحكم في الأصل وهو الشاهد معللا بالوصف ممنوع لأنه إنما يصح على مذهب
القائلين بالأحوال وأما عند من ينفي الحال فلا حكم في الشاهد معللا وعالمية بل عالمية فقط وهي نفس العلم العام
به الثاني الصفات إن لم تكن زائدة على نفس ذاته فإما أن تكون داخلة فيها ويلزم التركيب المنافي للوجوب
الذاتي أو تكون نفس الذات ويلزم أن لا تكون حمل صفاته عليه ذاته مفيدا لأنه يكون قولنا الله قادر
قولنا ذاته ذاته وهو غير مفيد لأنه حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لأن حمل صفاته على ذاته مفيد وإذا كانت
مفيد بها وجه نظر لأنه إنما يفيد لو مفهوم الصفة زائدة على مفهوم الذات ولا نزاع فيه ولا يفيد لزومه وعليه

الذات والوجه الرابع انا نقول لو تصور حصول ذاته وحصول الصفة وجاز الحكم على الآخر وكان مفتقرا الى
دليله وكيف يثبت له ذلك الثالث ان صفاته لو لم تكن زائدة فان كانت واحدة يلزم الترك ولو
كانت عين الذات تكون مفهوم جميع صفاته شيئا واحدا وهو ذاته تعالى وسقوط الاستدلال بالضرورة على ان
مفهوم العلم غير مفهوم القدرة وكذا باقي الصفات وهذا الدليل ايضا من النوع الاول لانه يقتضي ان مفهومات
الصفات متغايرة ولها مغايرة للذات وفيه الرابع بلا تطهير لزيادتها من السمع مثلا عدم العرو عن
المفهوم وما صدق عليه وقد عرفت ما فيه في المقصد الاول من هذا الموقف واما النقاة فاستدل الحكماء
منهم بان صفاته تعالى لو كانت زائدة على ذاته لا محصور لامكانها الى علة موجبة وهي لا يجوز ان تكون
غير ذاته تعالى ولا يلزم احتياج الواجب في الصفات بصفته فيها الى الغير وهو في حكم عليها غير
ذاته فان ذاته قابلة لوجوب قيام الصفة بالموصوف فيلزم ان يكون قابلا وفاعلا بالنسبة الى شيء واحد
وفيه نظر والجواب منع استحالته وقد بيناه في مرصد العلل من الموقف الثاني واستدل المعتزلة والشيعة
منهم بوجوه الاول انها لو كانت زائدة لا يجوز ان تكون حادثة ولا يلزم كونه محلا للحوادث ولا قديمة
الا يلزم تعدد القدماء وانه كفر لانه كفر النصارى بتثليثهم وهو اثباتهم ثلاثة قدماء الوجود
والعلم والحياة مع انه لو ذكر وزيادة كان اولى بالتكفير والجواب لنا القول بالقدماء العرية
كفر دون القول بالصفات القديمة والنصارى ولم يثبتوا اثنية صفات لكنهم قالوا بكونها
منفكة ذوات في الجملة حيث قالوا بانتقال اقنوم العلم الى عيسى اذ المستقل بالانتقال هو الذات
وقد مر هذا في مرصد القدم من الموقف الثاني الثاني انه لو كانت صفاته زائدة لكانت قائمة الذات وكذا في الثالث
محتاجة الى الغير والجواب اولا منع الملازمة اذ الحاجة عنده بالتغير ثم العلم بذاته فلا يلزم احتياجه
الى الغير الذات على تقدير كون الصفات زائدة وبالمنع بطلان اللازم فانكم ان اردتم انه لا
يحتاج الى الغير فلما لم ارد به يوجوبها لذاته امتناع خلو الذات عنها سواء كان لوجوبها بواسطة
اولا بها بوجوبها وهو لا ينافي احتياجها الى الغير الذي هو قائم من ذاته وان اردتم بوجوبها لذاتها
لا زمية لها بلا واسطة فلا يحتاج الى الغير فلا نم انها كذلك اذ من الجائز ان يقتضي ذاته صفة اخرى بالاثبات
ولا اخرى بواسطة الثالث انه لو كانت صفاته زائدة لكان فلو كانت زائدة على ذاته كان ناقصا لذاته مستكملا
بالصفة وهو باطل اجماعا والجواب انه ان اردتم بالاستكمال بالغير ثبوت صفة كمال له مغايرة لذاته سلمنا
وقوله مستكمل بالغير لكن لا نم انه باطل بالذات بل هو نفس الكمال فلا يقدح في كمال الذات عليه كمال
الذات وان اردتم انه لو كانت ناقصة من منفصل ذاته لزم به غيره فيستكمل بالمستوي بالمعنى الملازم
هي سكت عليه وربما نعترض عن منع الملازمة بان معنى كلام كمال صفة كونها بالنسبة لذاته لولا زائدة
مكان سبب لاتصاف بها المقصد المقصد الثاني في بيان كونه تعالى قادرا والقول بثبوت
على تحسين لا وله في اثبات كونه قادرا والثاني في بيان عموم قدرته الفصل الاول في اثبات كونه
تعالى قادرا ومعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك اي لا يمتنع عليه الفعل ولا الترك بحسب اختياره وم
عرفه

المصادره

الصفة والقدرة والنظر اللازم بطلان الذات الحيث يلزم ... اللازم

وعلاوه

مراده

شرح

وقد ادرك

والمراد فيه كونه مختارا ويقابله كونه موجبا بالذات والدليل على كونه مختارا وقادرا انه اذا لم يكن كذلك
كان موجبا بالذات لانه مؤثر في وجود العالم على ما مر في اثبات الصانع والمؤثر في شيء ان يمكن من الفعل
والترك كان مختارا وان لم يكن كذلك بل يلزمه اذا كان موجبا بالذات لانه مؤثر في وجود العالم على
ما مر في اثبات الصانع والمؤثر في شيء ان يمكن من الفعل والترك كان مختارا وان لم يكن كذلك بل يلزمه
اذ كان موجبا كما فرضنا انتفاء القسم الاول ثبت الثاني ولو كان موجبا بالذات لزم احد الامور
الاربعة وهو انه لا يوجد حادث اصلا او لا يستند الى المؤثر او التسلسل في المكنات من غير انتهاء
الى الواجب او تخلف المعلول من الموجب واللوازم كلها باطلة فيلزم بطلان الملزوم وهو كونه موجبا
فيثبت كونه مختارا وهو المطلوب اما بيان كونه موجبا لا حدا للامور الاربعة فلانه على تقدير كونه
موجبا ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الامر الثاني
وان استند فان لم ينته المؤثر الى الواجب فهو الامر الثالث وان انتهى اليه فلا بد من حادث يلزم
تخلف المعلول عن الموجب وهو الامر الرابع واما بيان بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني كذلك
في كل لامكان من الموقف الاول من ان الممكن محتاج الى المؤثر ولا يترجح احد طرفيه بنفسه يكون في وجوده
والثالث لما مر في اثبات الصانع وبطلان التسلسل والرابع لانه يلزم حدوث الواجب او قدم الحادث
اذ معنى الموجب ما لا ينفك اثره عنه وهذا هو معنى ما قيل ما يفرد به الملا يحتاج الى اثبات
حدوث العالم وان تشبث فيه في اثبات قادرية لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث
فالملازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم بيان الملازمة ان اثر الموجب يجب ان يكون دائما لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن الموجب بالذات وذلك الشرط ايضا يجب
ان يتوقف على شرط حادث لما ذكرنا وهلم جرا فيلزم التسلسل في الحوادث وهو باطل سواء كانت موجودة
معا او متعاقبة للبرهان التطبيق واذا كان اثره قديما يجب ان يكون اثر اثره ايضا قديما لئلا يلزم
التخلف عن العلة التامة وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع الممكنات قديمة فلا يوجد الحوادث
وهذا يلخص البرهان الذي ذكره الامام الرازي في الاربعين وانما قيد بالحوادث اذ لم ينف قدم جميع
ما سوى الله تعالى وصفاته حادث ولا حاجة لم يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا اثر قديم
مختار ثم يصدر عن المختار صفات حادثة ووجود الحوادث بحسب ارادات متجددة فلا يلزم قدم
الحادث على تقدير كونه موجبا وان يبنى انتفاء عدم جواز قيام صفات حادثة متعاقبة كل واحدة
منها مشروطة بالاخرى بذاته تعالى اذ لو جاز ذلك على ما اورده الامام اعتراضا على عدم جواز كونه محلا
للحوادث ولا يلزم خلوه عن صفة كمال وسوء بعض يختار لم يصدر عن الباري تعالى على تقدير كونه موجبا حادث
مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بالاخرى الى غير النهاية وما يقال لم ينتف في الحادث الحوادث انه
لا يجوز استنادها الى حادث مستمر باخر الى غير النهاية محفوظة بحركة دائمة اذ لو جوزنا ذلك لجاز ان يصدر
عن الباري تعالى على كونه موجبا قديم هو العقل الاول ويصدر عنه العقل الثاني وعنه وهكذا الى ان

اسلوام هم

اسم

حتى الى العقل العاشر الذي يسمونه العقل الفعال ومقصودهم ان الافلاك بحركاتها الحادثة المتعاقبة
الى غير النهاية المحفوظة بحركات دائمة لم تزل ولا تزال تصدر عن العقل الفعال الكائنات بحسب حدوث
متعاقبة لا اول لها تصدر على هيولاها مستندة عن حركات الفلك واوضاعها على ما وقف عليه الحكماء
وانت بعد احاطتك بما تقدم يسهل عليك بيان هذه الامور اما بيان حدوث ما سوى الله وصفاته
فبان تبين انه قادر بالبرهان الذي ذكره ثم يقول اذا ثبت كونه قادرا كان اثره حادثا
لما عرفت في بحث الامكان من الموقف الاول وكذا في المسلك الخامس من نوع ... من الموقف
الرابع من ان القديم لا يستند الى المختار واما بيان عدم جواز قيام الحوادث المتعاقبة بذاته
تعالى وبيان عدم جواز استناد الحوادث اليومية الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية فلما عرفت
في الموقف الاول ان البرهان التطبيقي يدل على امتناع وجود امور غير متناهية سواء كانت
موجودة معا او متعاقبة وفي الموقف الرابع ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير فيستحيل ان يكون
لها اول الى غير ذلك احتج من ذهب من الحكماء الى كون البارى تعالى موجبا بالذات ونفي كونه قادرا موجبا
واحتجوا على ذلك بوجوه وانا ذكر منها الوجه الذي عليه يعولون وبه يصولون ثم اورد بعضا منها
على سبيل الاعتراض واجاب عنها وتقرير ذلك الوجه انه لو كان قادرا فتعلق قدرته باحد مقدوريه
دون الاخر المنحصر ... باحد الاشكال المتساوية اما ان يكون لذاته او بواسطة مرجح مرجح احد
المقدورين بالوقوع ولو وقع بطل لان نسبة قدرته الى الضدين يجب ان تكون على السوية واثر عليه
القائلون بقادريته فتعلقها باحدهما مع امكان تعلقها بالاخر بلا مرجح مستلزم لاستغناء الممكن عن
المرجح وانه يسد باب اثبات الصانع ولانه يلزم عدم انتهاء الاسباب ... شرائط التاثير فيه
لان تاثير الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها بالحادث بعد هذه الامور لا يتوقف على شيء لو ... الا
لانه يلزم احتياج البارى في كونه فاعلا الى امر منفصل ولان احد المقدورين عند حصول المرجح التام
من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة والمصلحة لا يجوز ان يصير واجبا ولا لم يوجد بين
القادر والموجب فرق الا بتكلف حصول ذلك المقدور عند حصول المرجح التام جائزا وكذا ضده فيحتاج
حصوله الى مرجح لو فلا يكون المفروض تام المرجح ويعود الكلام الى ذلك المرجح حتى يتسلسل هذا وربما
يعبر عن هذا الوجه بان البارى لو ان استجمع شرائط التاثير وجب اثره ولو كان فعله بارادة وذلك الاثر
مرجح بلا مرجح واذا وجب اثره كان موجبا وان لم يستجمع امتنع اثره فلا يكون فاعلا فعلى هذا يلزم
بحالة لم يتعلق قدرته باحد مقدوريه لذاته من غير مرجح فان صدور احد المقدورين من الفاعل لا يتوقف
على انضمام مرجح اليه كما في العطشان المخير بين القدحين المتساويين والهارب المخير بين الطريقين
المتساويين والهارب من السبع المخير بين الطريقين المتساويين من كل وجه فسبعين الممكن عن المرجح
قلنا لا نم لزوم ذلك فان استغناء الممكن عن المرجح هو مرجح الممكن لذاته من غير تكلف وقوع بلا مؤثر
من خارج وقد عرفت بطلانه في بحث الامكان وتعلق القدرة لذاتها من غير مرجح باحد المقدورين

موجبا

المساويين وهو ترجيح القادر للمختار بلا داعية او لا مصلحة في الممكن يرجح احد طرفيه ولا دليل على امتناعه
ولا يلزم من جوازه هذا جواز ذلك فلكم بانا لو كان تعلق قدرته لذاتها يلزم عدم اثره المحقق العلة التامة
في الاول قلنا لا نم لزوم ذلك فان تخلف المعلول عن المؤثر التام اذا كان موجبا مستحيلا لانه اذا اقتضى
ثبات المقتضاة ذاتها ونسبته الى جميع الازمنة سواء واما تخلفه عن المؤثر التام اذا كان موجبا مختارا
فجائز اذا اراده بخصيص وقوع مقدوره بوقت دون وقت ومن المتكلمين من اختار ان تعلق قدرة
البارى باحد مقدوريه ليس لذاته بل بواسطة مرجح في ذاته وهو المراد بالداعي ومنع لزوم
التسلسل في لزوم الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب فتعلق القدرة به لا
يحتاج الى مرجح لغير بل يكفيه الداعي وهو ضعيف لانه يلزم احتياج البارى في المؤثرية الى الغير
ولان التسليم المذكور عائد هنا وذلك لان احد المقدورين مع الداعي والقدرة الكاملة تام المرجحات
لا يجوز ان يصير واجبا ولا لم يبق فرق بين الموجب والمختار بل يكون ممكنا بعد فيحتاج الى مرجح
ويتسلسل فان قيل سلمنا انه اذا كان تعلق قدرته باحد المقدورين المتساويين لذاتها لا يلزم
استغناء الممكن عن المرجح ولا عدم الاثر انه يلزم فساد لغو وهو عدم الفرق بين المختار والموجب بانه
ان تعلق القدرة اذا كان من مقتضى ذاته يجب ان يكون ازليا فيلزم كونه محل الحوادث
فكذا مقتضى ذاته وهو تعلقها باحد المقدورين ... قلنا تعلقه القدرة من الازل بايجاده في
وقت معين وتعلقه في الازل بالعلم بوقوعه في ذلك الوقت يجب ان يقع فيه اذ لو وقع عدمه فيه
فان وقع تعلق القدرة به لزم الاختلاف في لازم الذات وان لم يقع به يلزم ترجيح المرجوح على
الراجح واذا يلزم انقلاب علمه جهلا واذا وجب وقوع ذلك المقدور وامتنع وقوع نقيضه لم يبق
فرق بين الموجب والمختار اذ لا يعنى به الا ما لا يمكنه الترك قلنا لا نم لزوم عدم الفرق بينهما على ذلك
التقدير اذ القادر يتصور منه اختيار الفعل بدلا عن اختيار الترك وبالعكس ونسبة ذاته الى كل واحد
من طرفي الفعل والترك على السوية فان كل واحد منهما يصلح ان يكون متعلقا لقدرته بدلا عن الاخر لا ان
قدرته تتعلق باحدهما دون الاخر ... اختيار ... وجوب حصوله منه بسبب تعلق قدرته لا ...
انه وهو لا ينافي الاختيار اذ لم يشترط في المختار تصور اختيار الترك عند اختيار الفعل بخلاف الموجب
فانه لا يتصور الترك على السوية بل لا يتصور منه الا حصول احد طرفي الفعل على التعيين
على انا نقول انما يرتفع الفرق بينهما عند وجوب احد طرفي الفعل من المختار اذا لم يكن مقدوره
هو ممنوع لان شرائط تاثير القادر يسير ... الموجب ولان المختار هو الذي يؤثر مع الشعور
بالاثر او ظننا به ولذلك سمى مختارا بخلاف الموجب لا يقال لو كان تعلق قدرته بالمقدور ولم يلزم
ان يكون المقدور ممكنا لم يكن تعلق القدرة عبارة عن التاثير وهو تعين للاثر او مستلزم له لانا
نقول ... تعلقها ... العقلي لا الخارجي المستلزم لوجود للاثر لوجوبه فان قيل لو كان البارى
قادرا لكان نسبة قدرته الى وجود الفعل وعدمه سواء ولا تعلق المختار موجبا لكن اللازم باطل لان

عنه (?)
ارتكب (?)
البه (?)
مرجح
دوعمه (?)

العدم غير مقدور اذ هو نفي ولا يصح ان يكون اثرا للقدرة وهو المراد مع ما فصله في المحصل للدلالة
على كون الباري تعالى موجبا فلما لا يجوز ان العدم غير مقدور ولا يصح ان يكون اثرا للقدرة
وقد مر بيان ذلك في اعتبار الممكن من الوجود الى العدم فلا يكون مستلزما لكونه فعلا ومقتضى العدم لكونه
اثرا للقدرة لا يستلزم كونه غير مقدور او القادر عند ما من اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء
ان لا يفعل لم يفعل وهذا اعم من الاول واختاره الامام لئلا يلزم كون عدم العالم
حادثا الا اذا شاء ان لا يفعل حصل العدم وحاصله ان ما ابطلتموه غير اللازم واللازم غير ما
ابطلتموه فرع فيه تنبيه على كون القدرة صفة ثبوتية زائدة على جميع الصفات
الثبوتية التفريع الاول ان قدرته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة لزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث
ولانه لم يكن اسنادها الى الموجب بالذات لما عرف اول هذا المقصد في بحث الحدوث ان الفاعل
يكون مستندا الى القادر فيكون حدوثها بواسطة قدرة اخرى فيلزم قيام حوادث متسلسلة متعاقبة
لا نهاية لها بذاته تعالى مع وقوع على ما شئنا فان قيل لا يلزم تسلسل القدر وحدوثها لو لم تستند القدرة الحادثة
الى قدرة قديمة اذ يجوز ان يختلف اثر القادر بعينه ولا يحتاج الى قدرة اخرى قلت فيلزم تعدد صفة
القدرة وستعلم بطلانه في التفريع الثاني فلهذا لم يذكره هنا وفي الكلية فاما قيام القدرة المتعاقبة
غير المتناهية بذاته فبطلانه من جهة تعدد صفة القدرة ومن جهة تسلسل الحوادث القائمة بذاته
ثم ما قرر الجزء الاخير المذكور في التفريع الثاني قد علم مما ذكرنا ان كون الباري تعالى مختارا انما هو بالنسبة
الى العالم واما بالنسبة الى صفاته فهو موجب التفريع الثاني ان قدرته تعالى صفة واحدة لا صفات
متعددة خلافا لابي سهل الصعلوكي فانه ذهب الى انه تعالى قادر بقدرة غير متناهية لانه لو كان تعالى قادرا
باكثر من قدرة واحدة فما سماه ذلك الى الواجب اما ان يكون بالاختيار وكلاهما باطل اما الاول فلما مر من حديث
الحدوث ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار واما الثاني فلان الموجب نسبته الى السوية فلو تعدد
صفة الصادرة منه لزم ان يكون افراد تلك الصفة غير متناهية لئلا يلزم ترجح بعض الافراد منها على
بعض بدون مرجح واللازم باطل لان كل ما دخل في الوجود فهو متناه بالبرهان التطبيق هذا ملخص
ما ذكره الآمدي فان قلت هذا مقتصر على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد وفيه
النزاع في ان الباري تعالى مختار او موجب بالذات فمن ذهب الى انه تعالى مختار يجوز صدور الكثرة منه
ومن ذهب الى انه موجب لم يجوز ان يصدر عنه الا الواحد وفيما ذكره الآمدي نظر عرفته في الموقف
الاول وهو انا لا نسلم نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية فان عدم اولوية بعضها على بعض
في نفس الامر ممنوع وعندنا لا يفيد والاولى ان يعول في هذا المقام على الاجماع كما ذهب اليه القاضي
او العلماء اجمعوا قبل ظهور [illegible] على انه تعالى قادر بقدرة [illegible] قالوا انه قادر بقدرة واحدة
فلو قلنا انه قادر باكثر من قدرة واحدة كان قولا بالتناقض للاجماع وانه باطل واما الصعلوكي فهو
مسبوق بهذا الاجماع التفريع الثالث ان قدرته تعالى غير متناهية اعلم اولا ان العدم بالمسائل قد يطلق

[illegible]

على ما ليس له حد يقف عنده كاعداد الحالج عند حكماء الهند وقد يطلق على ما يتعذر الوصول الى طرفه
بالحركة والانتقال اما لعدم القدرة على ذلك كاجزاء الافلاك بين السماء والارض واما لما يلحق المتحرك
في ذلك من المشقة كالمسافات المتباعدة بين البلدان التي لا ينال لها بسرعة وقد
يطلق على ما لم يكن له طبيعة قابلة للنهاية كالنقاط لانها ليست ذات امتداد وقد يطلق على ما طبيعته
قابلة لكن لا نهاية له باعتبار امر خارج عنه لكن فيه ما يشير الى غير حد لا يمكن ان يوجد بعده
شيء لم يوجد منه كالخط المحيط بالدائرة فان عدم تناهيه ليس الا باعتبار انه ليس له مقطع
بالفعل ولا جاهز بعطفه بعرض فيه لكن يصح لان يكون تناهيه على حسب اعتبار المعتبر و
منه ما لا يتناهى بحسب العرض الى حد لا يمكن فرض شيء لم يوجد منه بل كل مرتبة يعرض منه يمكن ان
يفرض بعد مرتبة لم تكن من العدد واذا عرفت هذا فنقول ان قدرة الله غير متناهية ذاتا
وتعلقا اما كونها غير متناهية ذاتا فالمراد به انه ليس لها طبيعة قابلة للنهاية اذ لا انقسام فيها لا
باجزاء حدود ولا باجزاء كمية وهذا هو المعنى بسلب النهاية عن ذاته تعالى واما كونها غير متناهية
تعلقا فالمراد به ان ما يصح ان يتعلق به القدرة من الممكنات لا ينتهي الى حد لا يمكن تعلقها بعده وان كان
كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة وهذه التفريعات
الثلاثة جارية في جميع الصفات فاعرفها تنبيه قد فرغ المقصد الاول من هذا المرصد
ان صفات الباري تعالى جميعها زائدة على ذاته ولكون القدرة مباينة [illegible] على انها ايضا تكون زائدة [illegible]
لا من هناك والمعتزلة وان قالوا بكونه تعالى قادرا الا انهم لم يثبتوا صفة القدرة وقالوا الباري تعالى
لو كان قادرا بالقدرة لاستحال منه خلق الاجسام واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو كان
قادرا بالقدرة لكانت قادريته معللة بالقدرة كما ان قادرية الشاهد ايضا كذلك لكن القادرية
التي في الشاهد معللة بالقدرة التي لا تصلح لخلق الاجسام فيلزم ان يكون في الباري تعالى
ايضا معللة بالقدرة الغير الصالحة لخلق الاجسام لان الحكم المشترك يجب ان يعلل بالوصف المشترك
واذا كانت قادريته تعالى معللة بالقدرة الغير الصالحة لخلق الاجسام استحال منه خلق الاجسام و
الجواب ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة جائز عندكم فان القبح حكم واحد مع انه يعلل
عندكم تارة بكونه ظلما وتارة بكونه جهلا وكذلك صحة رؤية السواد معللة بكونه سوادا وصحة
رؤية البياض معللة بكونه بياضا والحق جواز ذلك لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللوازم ثم
لم لا يجوز اشتراك القدر التي للشاهد في وصف لاجله تعذر عليها خلق الجسم بها وذلك الوصف لا يندرج
فيه القدرة القديمة فلا يلزم تعذر خلق الجسم بالقدرة القديمة وغاية ما يمكنكم ان تقولوا ذلك الوصف
غير معلوم ونحن لا نجد ذلك فيقال عدم العلم بالشيء لا يستلزم العلم بعدمه الثاني انه لو كان الباري تعالى
قادرا بتلك القدرة اما قابلة للقدرة التي في الشاهد لخلق الاجسام ولكانت مماثلة لها فان كانت
مماثلة لها وجب ان لا يصح لخلق الاجسام كما لم يصح القدر التي في الشاهد لخلق الاجسام ولكانت

مخالفة لها وهي مخلوقة فيها لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أكثر من مخالفة بعض هذه القدرة لبعض ولا يصح إيجاد
الجسم بشيء من هذه القدرة فلا يصح إيجاده بالقدرة القديمة أيضاً حيث إن الباري تعالى لو كان قادراً
استحال منه خلق الأجسام والجواهر لأن المخالفة التي بين القدرة القديمة والقدرة الحادثة ليست
أشد من المخالفة التي بين القدرة الحادثة بل القدرة التي في الباري تعالى يصح خلق الجسم بها لحقيقتها
المخصوصة وكذا الجسم عدم تأثير شيء من القدر الحادثة التي في الشاهد [illegible]
البحث الأول في إثبات قادريته شرع في البحث الثاني في إثبات عموم قادريته فقال الشيخ ومتابعوه
إلا أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ولا يوجد إلا الله تعالى لأن مصحح المقدورية الإمكان المشترك بين
جميع الممكنات إذ الشيء لو كان واجباً أو ممتنعاً امتنع مانع المقدورية [illegible]
إمكانه والمقتضي لكونه تعالى قادراً على المقدورات ذاته ونسبة ذاته إلى جميع الممكنات سواء
فيلزم كونه قادراً على الكل فلا يكون شيء [illegible] ذكرنا في مسألة التوحيد وسنذكر في مسألة خلق
الأعمال واعلم أن هذا الدليل إنما يتم إذا ثبت أمور أحدها أن المعدوم ليس بثابت [illegible]
لا افتقار فيه إذ لو كان ثابتاً [illegible] بعضه من بعض بسبب الأحوال المختصة به [illegible] خصوصية
بعض المقدورات [illegible] عن تعلق قدرة الباري تعالى به فلا يكون نسبة ذاته إلى جميع الممكنات على السوية
وثانيها أن الجسم غير مركب من الهيولى والصورة إذ لو كان كذلك لم تكن أيضاً نسبة ذاته إلى جميع الممكنات
على السوية لاختلافها في الاستعدادات وثالثها أن الأجسام متماثلة [illegible] من الجواهر المجردة
المتجانسة [illegible] بعضها ببعض لأعراض [illegible] الفاعل المختار [illegible]
ثم الثالث [illegible] وخالف في هذا الأصل [illegible] الأصول [illegible] إلى خمس فرق
الفرقة الأولى الفلاسفة [illegible] فإنهم لما ظنوا [illegible] كون الباري تعالى فاعلاً بالاختيار واعتقدوا
كونه موجباً بالذات وأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد [illegible] الصادر عنه هو العقل
الأول فقط وسائر الآثار معلولات معلوله ومنهم الطبائعية القائلون بأن بعض ما نشاهده من
الحركات للأجسام البسيطة والمركبة وللآثار الصادرة عنها فالحركة الدائرة للأفلاك وحركة الحجر
[illegible] وحركة الحيوان [illegible] وحركة النبات
[illegible] موجودة في تلك الأجسام [illegible] ذلك الجسم [illegible] عنه
[illegible] من أنواع الحركة [illegible] فلك القمر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الواحد [illegible]
[illegible] عالم الكون والفساد

من التغيرات والأمور الحادثة من خير وشر وضر ونفع مستندة إلى الاتصالات الكوكبية و
الحركات الفلكية وهي المدبرات لأمر هذا العالم واختلاف التغيرات لاختلاف المدبرات والأفلاك
عندهم أجسام ناطقة ومنهم الصابئة الذين [illegible] للأشياء
[illegible] الروحانية [illegible] نسبة إلى الروح الذي
هو الجوهر ونسبها أيضاً نسبة إلى الروح الذي هو حالة [illegible] وزعموا أن الله تعالى أجل من أن يصل
[illegible] في عالم الزوال والشهوات إلى جلاله بالحدود [illegible] وإنما يتقرب إليه
بالمتوسطات بينه وبين السفليات وهي أمور روحانية مقدسة عن المواد الجرمانية والقوى
الجسمانية والحركات المكانية والتغيرات الزمانية في جوار رب العالمين مجبولة على التقديس والتمجيد
وهي النفوس المدبرة للكواكب والمدبرة لها على النسبة المخصوصة بحسب [illegible] الاتصالات في
العناصر السفلية وزعموا أن الكواكب هياكل هذه الروحانيات ونسبة الروحانيات إلى الهياكل
التدوير والتدبير إليها نسبة الأنفس الإنسانية إلى الأبدان ولكل روحاني هيكل مخصوص ولكل هيكل
فلك يكون هو فيه فاتخذوا هذه الأمور الروحانية أرباباً ووسائل [illegible]
أصحاب الهياكل لا بد أن يكون ذلك المتوسط مرئياً ومشاهداً حتى يتقرب إليه والروحانيات
ليست كذلك فاتخذوا الكواكب أرباباً وزعموا أن التقرب إليها وسيلة التقرب إلى الروحانيات
وهو وسيلة التقرب إلى الله رب الأرباب ثم تقربوا إلى كل هيكل بما يناسبه من الدعوات
[illegible] ما يناسبه من الأمكنة والأزمنة واللباس [illegible] والبخور [illegible]
أصحاب الأشخاص قالوا لما كانت الكواكب قد ترى في وقت دون وقت لطلوعها وأفولها [illegible]
احتاجوا إلى وجود أشخاص مشاهدة أبداً تكون وسيلة إلى الهياكل التي هي وسيلة إلى الروحانيات
التي هي وسيلة إلى الله رب الأرباب فاتخذوا لذلك أصناماً معمولة على صورة الهياكل
السبع كل صنم من جسم مشارك في طبيعته لطبع ذلك الكوكب ودعوه وسألوه بما يناسب
ذلك الكوكب في الوقت والمكان واللباس والخاتم المناسب له كما فعله أرباب الهياكل الرابع
الحلولية زعموا أن الله تعالى [illegible] ذاته وأنه أبدع أجرام الأفلاك وما فيها من الكواكب وجعل
الكواكب مدبرة لما في العالم السفلي فالكواكب آباء أحياء ناطقة والعناصر أمهات وتحصل
ما تؤديه الآباء من الآثار إلى أرحام الأمهات القابلة لها المواليد والله تعالى يظهر في الكواكب
السبع ويتشخص بأشخاصها من غير تعدد في ذاته تعالى عما يقولون الخامس المنجمون القائلون
على أن المدبر في عالم الكون والفساد الكواكب فإن الحوادث السفلية من الكواكب
عند حلولها في مواضعها من البروج وأوضاعها إلى السفليات وأوضاع بعضها إلى بعض
والظهر [illegible] ما شاهده من اختلاف الليل والنهار واختلاف الفصول [illegible] الطوالع فإن
الكوكب الذي يكون في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة

ومن كان في الوبال كان المولود في الشقاوة إلى غير ذلك من الأحوال والجواب أولا منع
كون الدوران مفيدا لعلية المدار للدائر لأن العلة دائرة مع المعلول وأحد المتضايفين فيه تأمل
مع الآخر والكل مع الجزء الأخير من المتخلف مع أن المدار ليس بعلة للدائر كيف والدائر فيما
نحن فيه قد يتخلف عن مداره فإنا نشاهد مولودين في آن واحد أحدهما في غاية السعادة و
الآخر في غاية الشقاوة والطالع لهما واحد ولا يمكن أن يكون ذلك بسبب ما بينهما من التفاوت في وقت
الولادة فإنه لو وجد التفاوت بدرجة لم يتغير الأحكام بالتفاوت عندهم وأيضا فإنا نجد
جماعة كثيرة يهلكون في ساعة واحدة بقتل أو غرق أو طوفان أو حرق مع اختلاف طوالعهم وتفاوتها
في السعود والنحوس وثانيا بأنه معارض بما نقل في الشريعة عن الرسول الصادق من
الآيات الدالة على أنه لا خالق إلا الله وما ذكرنا في أول المقصد من الدليل الدال على أنه لا
موجد إلا الله وثالثا بالمناقضة فإنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الفلك بسيطا واللازم باطل
عندكم بيان الملازمة أنه لو قلتم إذا حل كوكب في برج معين حدث حادث بعينه يكون
طبيعة ذلك البرج مخالفة لطبائع سائر البروج إذ لو كانت مماثلة لها لاستحال اختلاف
اللوازم فإن الأشياء المتحدة بالماهية يمتنع اختلافها في لوازم الماهية وإلا يلزم التحكم البحت
ولو كانت البروج مختلفة الطبائع لم يكن كرة الفلك بسيطا وأيضا حكمكم على بعض البروج
بأنه بيت لكوكب دون بعض كالأسد للشمس والسرطان للقمر وعلى بعض الدرجات بأنه
شرف للكوكب كالدرجة الثالثة من الثور للقمر والدرجة التاسعة عشر من الحمل للشمس
وعلى بعضها بأنها حارة أو نيرة أو نهارية وعلى بعضها بأنها باردة أو مظلمة أو ليلية يقتضي
تركب الفلك لئلا يلزم التحكم البحت أو نقول لو صح ما ذكرتم من الدليل لبطل القول بالأحكام
لأن الفلك إما أن يكون بسيطا أو مركبا وعلى التقديرين يلزم ما ذكرنا أما إذا كان بسيطا
فلما بيناه وأما إذا كان مركبا فلأنه إذا كان الفلك مركبا لم يجب علم الهيئة لأنه مبني
على أن الفلك بسيط فجاز أن يكون مساويه ووجد حركة كل من السماوات مختلفة فلا حاجة مرمه
إلى إثبات مختلفة أفلاك الدوائر والأفلاك الخارجة المراكز إلى غير ذلك وإذا لم يجب علم الهيئة
لم يجب علم النجوم والأحكام لابتنائه على علم الهيئة فإنه إذا لم يجب ذلك التدوير مثلا كيف
يجب الأحكام المرتبة على كون الكوكب في أوج التدوير أو في حضيضها أو [illegible]
بين الكون [illegible] فإن جرم الفلك بسيط عندنا ولا يلزم من اختلاف البروج في
الأحكام كونها مختلفة بالطبع لأنها مكوكبة فيختلف آثار الكواكب السيارة في البروج المختلفة
لاختلاف ما في تلك البروج من الثوابت المختلفة الطبائع لا لاختلاف البروج في الطبائع
أجاب عنه الإمام الرازي بأنه لو كان الأمر كما ذكرتم لوجب أن يختلف بيوت الكواكب
وأشرافها وحدودها عند حركة الثوابت بحركة فلكها حتى إنها تتقدم درجة في كل مائة سنة

على رأي المتقدمين أو في كل ست وستين سنة على رأي المتأخرين فكيف لا يمكن كذلك ما ذكرتم
أما ثم لو كان البروج [illegible] أو من الفلك ولا يختلف وضعه من [illegible] الحكماء ثم كيف يكون
الفلك لا يجوز أن يكون مكوكبا بكواكب صغيرة لا نراها لصغرها وغاية بعدها عنا لا تتحرك عن مواضعها
من البروج فلذلك يختلف آثار الكواكب السيارة عند حلولها في البروج المختلفة الكواكب لكنه لم يعرفه أحد من
المنجمين ونحو ذلك [illegible] لأن اختصاص كل كوكب بجزء منه يبطل بساطة الفلك وبطلانه يستلزم بطلان
الأحكام الثالثة الفرقة الثالثة من المنكرين لعموم قدرته تعالى الثنوية أثبتوا النور
والظلمة ونسبوا الخير إلى النور والشر إلى الظلمة والمجوس أثبتوا اليزدان [illegible] فاعل الخير وسموه
يزدان والثاني فاعل الشر أهرمن وقالوا إنه تعالى لا يقدر على الشر وإلا لكان خيرا شريرا واللازم
باطل والجواب ما مر في التوحيد فإن أرادوا بالشرير من يفعل الشر على صفة فالملازمة ممنوعة وإن أرادوا
به من يصدر عنه الشر في الكثرة فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع [illegible] إلى الله
كما سبق لكنه لا يطلق عليه لفظ الشرير كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير وإن كان خالقا لها وذلك
لأحد أمرين إما لإيهام ما لا يليق من كون الشر غالبا في فعله كما يقال رجل شرير والثاني أن الشرع معتبر
[illegible] ومن ذلك أن الشرع [illegible] على [illegible] إلى [illegible] والثاني أن أسماء الله
توقيفية ولا يوصف به الرابعة الفرقة الرابعة من النظام وأتباعه قالوا الله تعالى
لا يقدر على القبيح لأن الله غني عن فعله فلو قدر لكان قادرا علمه وفعله فإما أن يكون عالما بقبحه
[illegible] عنه [illegible] السفه أو يكون جاهلا به [illegible] فيلزم الجهل والسفه وكلاهما نقص وهو محال على الله
[illegible] والجواب [illegible] على أن القبيح [illegible] لكن لا نسلم أنه قادر على خلق
الجهل والكذب [illegible] الذي لا يكون [illegible] لأن [illegible] القبيح لكن لا
يلزم منه أن لا يقدر الله عليه لجواز أن يكون قادرا عليه لكنه لا يوجد [illegible] الداعي لعدمه
[illegible] أن العبد [illegible] فإنه [illegible] القبيح [illegible] بالنظر إلى كونه قادرا [illegible] بالنظر
إلى الداعي [illegible] بالنظر إلى الداعي والداعي إلى فعل القبيح [illegible]
القبيح منه بالنظر إلى عدم الداعي الخامسة الفرقة الخامسة من المعتزلة أبو القاسم البلخي
ومتابعوه قالوا الله لا يقدر على مثل مقدور العبد فإن الله لو كان قادرا على أن يحرك الجوهر إلى
الخير الذي يقدر العبد على تحريكه إليه [illegible] العبد [illegible] الله واستدلوا
عليه بأن مقدور العبد إما طاعة أو [illegible] على [illegible] محضة أو راجحة وأما سفه [illegible]
محضة أو راجحة وأما عبث [illegible] على المصلحة ولا المفسدة [illegible] أن يكون
مقدور الله كذلك فإذن لا يكون قادرا على مثل فعل العبد هكذا ذكره الإمام الرازي في المحصل وذكر
في [illegible] أن فعل العبد إما عبث أو سفه أو تواضع [illegible] فعل العبد إما طاعة أو معصية أو سفه
وأراد بالسفه العبث ولا مشاحة فيه والجواب أن كون الفعل طاعة أو سفها أو عبثا اعتبارات عارضة

لعدم

له بالنسبة الثاني بسبب قصد العبد وداعيته واما فعله في غيره عن قصد لاعتبارات والعوارض
لاختلاف في العوارض لا منع التمايز في الاقسام فان قلت فعلى تقدير فعل مقدور العبد اما ان يشتمل على مصلحة
او مفسدة او يخلو عنهما فيكون في نفس الامر متصفا باحد الاوصاف الثلثة انى تحكم لا اطلاق قلنا نختار
انه يخلو عنهما قولكم فيكون عبثا قلنا ممنوع اذ العبث هو الفعل الذي ... لكنه لا يستتبع
العرض ولا يكون لاجل العرض وفعل الله غير مقدور العبد من غير اغراض كما اعترفتم به المسلك السادس
العرض ... من الجهالة الخامسة قالوا لو ... الله ... لا يقدر على عين مقدور العبد استدلوا
على ذلك بدليل التمانع وهو انه اذا اراد الله فعلا من عبد واراد العبد عدمه فاما ان يقع مرادهما ويلزم
اجتماع النقيضين او لا يقع مراد واحد منهما ويلزم ارتفاع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم
ان لا يكون الاخر قادرا واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو كان قادرا في ترجيح مراد الاول على مراده
اما ان يكون لذاته فيلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح اذ كل واحد من المرادين ممكن والممكن
متساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته واما ان يكون لاجل امر من خارج وذلك اما بان تأثير القادر الاول
في مقدوره اي ايجاده لوجوده مثلا اكثر من تأثير القادر الاخر في مقدوره وهو باطل لان الوجود لا يتطرق
اليه الزيادة فيستحيل ان يتطرق الى التأثير فيه واما بان ما يفعله القادر الاول من الافعال لا اكثر مما
يفعله الاخر فلاجرم كان مقدوره اولى بالوقوع من الاخر وهو ايضا باطل لاستحالة اجتماع المثلين واما
بطلان اللازم فلانا فرضنا ان كل واحد منهما قادر حالة التأثير فانعدام قادرية الاخر اما ان يكون حالة
تأثير الاول وهو محال لاستحالة تصيير الشيء معدوما حال وجوده واما ان يكون بعده وهو ايضا
محال لان المقدور ان كان مقارنا للقدرة كما هو مذهب الاشاعرة فبعد حصوله في الزمان الثاني لا يمتنع
حصول مقدوره فيه الى زمان حصوله ولو كان المقدور حاصلا في الزمان الثاني ويكون التأثير
والقدرة في الزمان الاول كما هو مذهب المعتزلة فالتأثير في الزمان الاول موجب لحصول المقدور
في الزمان الثاني سواء انعدمت القدرة في الزمان الثاني اولا لا يقال يجوز وقوع مراد الله دون
مراد العبد ولكن فلا يكون العبد قادرا قلنا لا بل يكون العبد قادرا وارادة الله اقوى فلهذا ترجح مراده
على مراد العبد لا لزيادة اولا مساواة في محل واحد لانا نقول معنى كونه تعالى اقدر انه يقدر على سائر
الممكنات وقدرة العبد لا تتعلق الا ببعضها وذلك التفاوت في التعلق بالنسبة الى المقدور الذي هو فعل
العبد فهما في هذا المقدور سواء فيستحيل ان يكون تأثير احدهما اكثر من تأثير الاخر في مقدوره هكذا قالوا وفيه
نظر فيه من جهة القدرة اذ يمكن ان يقال المراد بكونه اقدر ... لا محالة دون
قدرة العبد ولا شك فالقادران في مقدور واحد وتكون قدرة احدهما اقدر على ... يمنع قدرته
اثر قدرة الاخر ويقع مقدوره مثلا اذا تقابلت انسان قويا ورجل عشرة امثاله واحدهما قادر على حمل
ما له من والاخر لا يقدر الا على حمل عشر من ما يمنع قدرة الاول اثر قدرة الثاني ويقع مقدوره والجواب
عما استدلوا به انه مبني على كون قدرة العبد مؤثرة وهو منتف كما بيّنا في بحث القدرة فراجع والحاصل

لم يدل دليل التمانع على امتناع اجتماع قادرين ... قدرة الله وقدرة العبد على فعله فالمعتزلة يقولون نحن نعلم بالضرورة
قادرية العبد على فعله فيستحيل ... قدرته عليه ونحن نقول اما ... قادرية الله تعالى على ... الجبر فالاستدلال
او عدمها فيلزم في فعل الباري تعالى ومنع الجزء من القادر يقتضي انكار ادراكنا لقدرتنا ... في
كون قدرة العبد مؤثرة في فعله والمدرك بالضرورة انما هو وجود قدرة العبد لا تأثيرها فان ... والواجب
لا ... بالقدرة لا بالصفة المؤثرة فظهر ان ... النزاع لفظيا المقصد المقصد الثالث في سائر
صفاته ... الاول في اثبات علمه تعالى والثاني في عموم علمه ... الاول في اثبات علمه تعالى
اتفق جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة على انه تعالى عالم ونفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة اما المتكلمون
فلهم في ذلك مسلكان المسلك الاول ان الله تعالى فعله متقن محكم وكل من كان كذلك كان عالما فالله تعالى عالم اما
الصغرى فظاهر في عموم قدرة الله تعالى لجميع الممكنات واقعة بفعله واستنادها على الاثار والاحكام
لمن نظر في الافاق والانفس والنظر في الاثار اما في العلويات او في السفليات او في ارتباط العلويات
بالسفليات ولنذكر من كل واحد منها طرفا اما في العلويات فلانه تعالى خلق بالغ حكمته هذا البناء الرفيع
اعني السماء بغير عمد وجعله كرات محيط بعضها بالبعض وزينه بالكواكب منها الثوابت ومنها السيارات
وقدر للثوابت حركة بالطبع من المغرب الى المشرق وبالعرض الى المغرب ولكل من السيارات ست
حركات الاول حركاتها بسبب الافلاك الكلية من المغرب الى المشرق والثانية حركاتها من المشرق
الى المغرب بسبب تحريك الفلك الاطلس والثالثة ميلها الى الشمال تارة والرابع ميلها الى الجنوب
اخرى والخامسة حركاتها الى فوق عند صعودها الى اوجاتها والسادسة حركاتها الى اسفل
عند هبوطها الى حضيضها في جهة ست حركات نظيرها في عدد السيارات السبع ...
لم يتجاوز بعضها الى المجموع حركتي فلك الثوابت ... الحركة البسيطة الحاصلة
للفلك الاطلس فبلغ حسبانه ولم يتعين حركتها لو اعتبرنا انواع الحركات الحاصلة بسبب حركات
الافلاك الممثلة والحاملة والتداوير ... يكثر الحركات جدا وكلها واقع
على وجه يحصل بسببها نظام هذا العالم على الوجه الاكمل والاصوب واما في السفليات فلانه تعالى جعل بعض
الارض ... من الماء على ثلاثة اقسام احدها الجبال ... البحار السبع وفائدتها لم يقدر
... بواسطة ركوب البحر ... الى الجانب الاخر وثانيها الجبال و
فائدتها لم يستقر تحتها البخارات ... الاودية والعيون ... الى المواضع القابلة للعمارات
وثالثها المفاوز وفائدتها لم يدفع العفونات عن الاهوية التي يحصل بسببها نفس الحيوانات
والاخرة المتصلة منهم وذلك لان الكرة الهوائية ... الصافية للحار والخالية ... انه خلق
انواع المعادن والنباتات المختلفة الانوار والاشكال المتناسبة المشتملة على اصناف المنافع والثمار
وايضا خلق الحيوانات وهداها الى دفع الضار وجلب المنافع واعطاها الالات واعطى كل شيء منها خلقه
المناسب لتحصيل المصالح المتعلقة به على ما تكفل بيانه علم التشريح واما في ارتباط العلويات بالسفليات

[illegible]

فلا بد من خلو الافلاك عن اللون وشفافة ولو كانت ملونة لوقف الضوء على سطحها النور المشرق
ولولا ذلك لا نضج المركب من شدة البرد والجمود ولم يحصل الكواكب واجتمع في موضع واحد لاشتد
الحرق ذلك الموضع والبرد في ساير المواضع بل جعلت حركة [illegible] ومنها ان الشمس اذا تباعدت من سمت
الرأس اشتد البرد في الهواء واستولى البرد على ظاهر الارض فسرى الحر في باطن الارض وتولد فيه
الابخرة اللطيفة الموافقة لتكون المعادن وانعقاد الحب في بطن الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤس و
زال البرد واعتدل الهواء خرج تلك [illegible] من بطن الارض الى ظهرها فاذا الهواء المشرق بنور الشمس [illegible]
[illegible] فيحصل النضج والادراك في الزروع والثمار ومنها انه [illegible] عند ارتفاع الشمس فان [illegible]
كالسلوقر [illegible] والخروع [illegible] عند كون الشمس في الارتفاع والصعود [illegible] عند
هبوط الشمس ومنها انه يحصل [illegible] بسبب حركة الشمس فان
البخارات [illegible] باطن الارض بسبب [illegible] الشمس فاذا احتقنت تلك البخارات في قعور الجبال والارض
الشمس فيها تولدت المعادن ومنها ان يحصل الامطار [illegible] الابخرة بواسطة [illegible] الشمس واما جعلت
حركة الشمس مائلة عن منطقة الفلك لانه لولا ذلك لم يحصل الفصول الاربعة بسبب انتقالها في ارباع الفلك ومع
منافع الشمس سائر الدوائر والنظر في [illegible] خلق من النطفة المتشابهة الاجزاء مختلفة من العظام
والاعصاب والعروق [illegible] ثم جعل العظام عماد البدن لكونها اجساما صلبة قوية و
[illegible] مختلفة واشكال مختلفة [illegible] محتاجا الى الحركة [illegible] اعضاء [illegible]
في حاجاته [illegible] فيها مفاصل حتى [illegible] الحركة [illegible] كل واحد
على وجه الحركة المطلوبة [illegible] بالعصب [illegible] احد طرفي عظم و
[illegible] بالطرف الآخر [illegible] احد طرفي العظم [illegible] لاخر [illegible]
[illegible]
[illegible] ولولا المفاصل لتعذر عليه ذلك [illegible] الاجزاء المختلفة [illegible] الرأس و
[illegible] من سبع طبقات لكل طبقة وصف مخصوص [illegible]
[illegible] الابصار [illegible] وعشرين عضلة [illegible] من لحم وعصب [illegible]
[illegible] واحدة من جملتها [illegible]
[illegible] الاقذاء [illegible]
ثم [illegible] الهوام [illegible]
[illegible]
[illegible] عن النوم [illegible] حالة النوم [illegible]
[illegible] السمع [illegible] والروائح
[illegible] الهواء [illegible] باطنه [illegible]

واد [illegible] اللسان [illegible] العلف [illegible] بالاسنان [illegible] آلة [illegible]
[illegible] صفوفها [illegible]
كانها الدرر المنظوم [illegible] ساير الاعضاء فان في كل منها [illegible] واحكاما [illegible]
في كتب التشريح [illegible] الصغرى واما الكبرى فضرورية [illegible]
[illegible] لا [illegible] مناسبة [illegible] اللطيف [illegible]
[illegible] عالم ومن [illegible]
علم [illegible] عالم [illegible] فاعل [illegible] والاحكام [illegible]
مراد بها [illegible] الانسان [illegible] على [illegible]
ادلة على الكلام وكل من [illegible] كان [illegible] ولو انهم [illegible]
على [illegible] الاول [illegible]
والمتعة فان [illegible] المعنى الاول [illegible] عليه بل [illegible]
[illegible] المعنى الثاني فان [illegible] للمصلحة من جميع الوجوه والصغرى ممنوعة [illegible]
مفردات هذا العالم ومركباته [illegible] على وجه اكمل وان [illegible]
مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه والكبرى ممنوعة [illegible]
[illegible] سواء كان فاعله عاقلا او جاهلا [illegible] والصادر عن
النار [illegible] الصادر [illegible]
[illegible] للمصلحة من بعض الوجوه لا يدل على علم فاعله [illegible]
[illegible] المسدسة [illegible] المصلحة [illegible]
[illegible] الدوائر [illegible] الدائرة [illegible]
المسدس على المضلعات التي [illegible] المثلث والمربع والمخمس [illegible]
المضلعات [illegible] المثلث [illegible] والمربع في [illegible]
[illegible] والمخمس [illegible]
قوائم والمسدس في [illegible]
[illegible] المسدس [illegible] المضلعات المذكورة
[illegible] وكذا العنكبوت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

صح

بالنجم فيضع اللحم على السدى ويضيف بعضها الى بعض ويرعى في ذلك تناسب السدى ويجعل
في ذلك شبكة يقع فيها الذباب ويقعد في زاوية مترصدة لوقوع الصيد في الشبكة فاذا وقع
فيها بادرت الى اخذه فان عجزت عن الصيد كذلك طلبت لنفسها زاوية من حائط او غيره ووصلت بين طرفي
الزاوية بخيط ثم علقت نفسها فيه بخيط اخر وبقيت منتكسة في الهواء تنتظر ذبابة فاذا طار ذباب
رمت نفسها اليه فاخذته واكلته والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الترتيب العجيب والتاليف
اللطيف وحدهما يدلان مطلقا على علم الفاعل من غير اشتراط حدوثهما عن فعله كالكتابة وصحتها في مسائل
الكتابة الحسنة والخطاب الفصيح فانهما يدلان على علم فاعلهما لكونهما على الترتيب العجيب والتاليف
اللطيف وامكان كونه احسن منهما وخطاب الفصيح منه لا يقدح في علم فاعلهما وعن الثاني ان النحل و
العنكبوت غير عالمين بل النحل والعنكبوت والحيوانات التي تصدر منها افعال متقنة كل من جعل
منها فعلا متقنا فهو عالم بذلك الفعل ولا استبعاد في ان يخلق الله تعالى فيها علما بعملها او يلهمها حالا فحالا
ما هو مبدا لفعلها واذا ذهب بعض الحكماء الى ان لاكثر الحيوانات مما يصدر منه فعل متقن نفسا مجردة
يتم افعالها الثاني المسلك الثاني للمتكلمين في بيان كونه تعالى عالما انه قادر وكل قادر عالم اما الصغرى فلما مر في
المقصد السابق واما الكبرى فلان القادر هو الذي يفعل بحسب القصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشي
لا يتاتى الا بعد تصوره فلا يتاتى قصد ايجاد الا بعد تصور حقيقته فلا بد ان يكون الباري متصورا
لحقائق الاشياء وكذا الحقائق لها لوازم بينة وتصور الملزوم وحصول اللازم يقتضي العلم به التصديقي
بثبوت احدهما للاخر فلا بد ان يكون ذلك التصديق ايضا حاصلا في حق الباري تعالى فثبت ان الباري عالم
ان قيل وقصد تعالى لا يعارض الكبرى ممنوع عند النائم والغافل يصدر ان عنه افعال متقنة قليلة احتياريه
مع انه لا علم لهما وان اجاز وقدرتهما على الافعال القليلة من غير علم جاز ايضا الافعال الكثيرة ايضا من غير علم
لان حكم الشي حكم مثله لا يقال هو مر في بحث القدرة من الموقف الثالث لا عرض لي الفعل القليل المتقن
الذي يصدر عن النائم غير متعمد ولذلك لا يتاتى لان القدرة تضاد النوم جدا لانه يرد عليه والجواب من
هذا الحجة لبعض اصحابنا العالم بان الفعل القليل المتقن مقصود ولا والقدرة لا تضاد النوم لكن صدوره
عنه حتى علم فهو لم الضرورة حاكمة بجواز صدور الافعال المتقنة القليلة بلا علم فلا يلزم من جواز الاول
جواز الثاني واما المسلك الثالث للفلاسفة في بيان كونه تعالى عالما فهو مسلك المسلك الاول انه تعالى مجرد ليس بجسم ولا
جسماني لما عرفت في المقصد الثاني في البرهانات من هذا الموقف وكل مجرد عالم بجميع الكليات لما مر من كلام
الحكماء في المقصد الثالث من المرصد الرابع في العقل من الموقف الرابع في الجواهر المسلك الثاني
انه تعالى عالم بذاته واذا كان عالما بذاته كان عالما بجميع ما عداه ثم ان الله عالم بجميع ما عداه اما المقدمة الاولى
فلان العلم عبارة عن حصول الماهية المجردة للشي المجرد وذاته تعالى مجردة حاصلة له فيكون عالما
بذاته واما المقدمة الثانية فلان ذاته تعالى مبدا لما عداه وموجب له والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

لا يقصر لما مر

لان العلم بالعلة يوجب العلم بمعلولها وفي نسبة بين العلة والمعلول وهذان المسلكان ضعيفان اما الاول
فلان كبراه ممنوعة وما ذكروه في بيانها في بحث العقول قد بينا ضعفه فلا نكرره واما الثاني فلضعف ما ذكروه
في بيان الصغرى اولا لان العلم عبارة عن حصول الماهية وغايته انكم تحتجون بالعلم ذلك ولا مساهلة فيه لكن
لا يلزم من هذا ان اي امر كان للمجرد المسمى بالعلم حقيقة ذلك بل لا بد من برهان يثبت ذلك لكن لا
يجوز ان يكون شرط العلم حصول الماهية المغايرة كما في الحواس سلمنا ذلك لكن لا نسلم ما ذكروه في بيان الكبرى
وهو ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اذ لو لزم من تعقله لذاته تعقله لكون ذاته مبدا للغرض
يلزم منه تعقله للغير وهو ممنوع كيف ولو صح ذلك لزم من العلم بالشي العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
لانه يلزم من العلم به العلم بلازمه القريب ويلزم من العلم بلازمه القريب العلم بلازمه البعيد ثم يلزم ذلك اذا علم
ان ذاته علة لما عداه وانه موجود ولم يوجد العلة مستلزم لوجود المعلول لكن لم يعلم ان العلم بالذات مستلزم
للعلم بجميع الامور حتى يلزم كونه عالما بما عداه تنبيه مسلك المتكلمين كل من مسلكي المتكلمين يفيد ان الله عالم
بالجزئيات على وجه جزئي اما الاول فلان كلام الجزئي والكلي مسند اليه تعالى وفعله لكل واحد منهما على نحو
الاتقان والاحكام فيكون عالما بالجزئي كما انه عالم بالكلي وهذا انما يتم اذا ثبت ان الجزئي صادر عنه تعالى وانما الثاني
فلان قدرته تعم الممكنات فيكون قادرا على الجزئي كما انه قادر على الكلي والقادر على الشي مستلزم للعالمية
واما مسلكا الحكماء فلا يفيد شي منهما العلم بالجزئي على وجه جزئي بل على وجه كلي اما الاول فظ وقد يناقش
موقف لاعتراض ان مفسر العلم بحصول الصورة يلزمه القول بكون الباري تعالى غير عالم بالجزئي على وجه
جزئي لان الصورة كلية واما الثاني فلانه انما يفيد العلم بماهية المعلول من حيث انها معلولة لذاته وماهية
المعلول كلية ~~واما الثاني فلانه انما يفيد العلم بماهية المعلول من حيث انها معلولة لذاته~~ وكونها معللة بالذات
ايضا مفهوم كلي وتعقل الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية البحث الرابع من البحث الاول في ان
عالميته تعالى شاملة في البحث الثاني في بيان عموم عالميته ذهب اهل الحق الى انه عالم بالمفهومات كلها الممكنة
والواجبة والممتنعة فعالميته اعم من قادريته لان قدرته مختصة بالممكنات ولا تتعلق بالواجبات والممتنعات
والحجة في ذلك مثل ما مر في القدرة وهو انه المقتضي لكونه عالما بالاشياء هو ذاته اما بواسطة صفاته
المعنى على ما تقوله الصفاتية او لا بواسطتها على ما تقوله نفاة المعاني والمصحح للمعلومية هو ذات
المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى جميع المفهومات على السواء فيكون عالما بالجميع وهذا المطلوب
وهذا الدليل موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك وخالف
في هذا الاصل فرق الفرقة الاولى بعض الدهرية قالوا الا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تحصل الا بين
شيئين فلو كان عالما بذاته لزم ان يكون النسبة بين الشي ونفسه وهو محال والجواب لا نسلم ان العلم نسبة بل
هو صفة ذات نسبة فلو كان عالما بذاته لزم وقوع النسبة بين صفته وذاته ولا استحالة فيه سلمنا كون
العلم نسبة لكن لا نسلم ان كل نسبة لا تحصل الا بين شيئين فان النسبة العلمية تكفي حصولها بين الشي ونفسه
اذ يكون فيه المغايرة بالاعتبار وايضا يصح ان يعلم ذاته ونفسه وحقيقته بالاضافة وايضا لو صح ذلك لم

لا يمتنع علم احدنا بنفسه لجريان الدليل بعينه فيه لكن اللازم باطل فاسقط وكذلك فان قيل الواجب تعالى واحد من
كل وجه فلو علم نفسه كان عالما ومعلوما من وجه واحد ويلزم حصول النسبة بين الشيء ونفسه واما غير الواحد
منا فمركب من وجه فلو علم نفسه لا يلزم منه كون الشيء الواحد عالما ومعلوما من وجه واحد فلا يجري الدليل
في صورة النقض اجاب الامام رحمه الله بانه اذا علم احدنا بنفسه فان علمه من كل وجه لم يندفع النقض المذكور لكون العالم
والمعلوم شيئا واحدا وان علمه من وجه دون وجه لم يكن عالما بنفسه والكلام في علمه بنفسه فان قيل علم احدنا
بنفسه من جميع الوجوه ممتنع عندنا اذ العلم الحادث لا يحيط بشيء من جميع الجهات لانها اما بسيطة او مركبة
من البسائط والبسيط ليس اذ ذاك يشهد بينهما ولا يمكن اكتسابه بالحد ولا بالرسم قلنا الرسم وان لم يوجب
العلم بكنهه يحصل الامتياز فيعرض وهو عين المنكر لا يلزم من فرضه وقوعه الثانية

الفرقة الثانية من المحيلين قدماء الفلاسفة فانهم انكروا كونه تعالى عالما وقالوا انه لا يعلم شيئا اصلا
بمعنى السلب الكلي اذ لو علم شيئا لعلم كونه عالما بذلك الشيء ولو علم كونه عالما بذلك الشيء لعلم نفسه لانه
يتضمنه لكن علمه بنفسه محال لما مر في المذهب الاول واجاب عنه صاحب اللباب بمنع الملازمة الاولى وسنده
بانه لو لزم من العلم احدنا بالشيء العلم بكونه عالما به لزم منه العلم بكونه عالما بالعلم به ويلزم من ذلك عدم
النهاية فمعلوم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية ثم اورد بانا لا نقطع بان من علم شيئا لزمه حصول
العلم بكونه عالما به حتى يتجه ما ذكرتم بل نقطع بان من علم شيئا لزمه امكان العلم بكونه عالما به وهذا اللازم
غير ... لا يكفي ... لجاز ان يكون احدنا عالما بجميع المعلومات ولا يمكنه العلم به وان ... الممتنع
بالنوع ... وذلك يسقط واجاب عنه اولا بان ... الا انه ... لا يجد ... كل ما هو ممكن
للواجب تعالى فهو واجب وثانيا بان الواجب اذا امتنع علمه بنفسه ... اللازمة ... قلنا ... في
امكنه ان يعلم ذاته وان امكن علمه بنفسه فلا يتم دليلكم على ان الواجب لا يعلم شيئا لان بطلان التالي منه
ممنوع وهذا بطلان ما ذكروه في ان الباري تعالى لا يعلم نفسه الثالثة الفرقة الثالثة من المحيلين الذين
قالوا يعلم ذاته ولا يعلم غيره لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالمعلوم الاخر اذ يمكن العلم بكونه عالما باحدهما
مع الذهول عن كونه عالما بالاخر ولو لم يكن كذلك لكان من علم شيئا علم جميع الاشياء اذا ثبت هذا فلو كان
عالما بما عداه ... كثرة غير متناهية ... بعضها اولى من بعض فيكون عالما بجميع ويكون له بحسب كل علم يحصل
في ذاته كثرة لا نهاية لها والجواب لا نم ان العلم باحد المعلومين غير العلم بالمعلوم الاخر فان العلم عندنا
صفة ذات اضافة وتعلقه باحدهما غير تعلقه بالاخر ولا يلزم من هذا حصول كثرة في ذاته سلمنا ان
العلم باحد المعلومين غير العلم بالاخر لكن انما يلزم من تعدد العلم حصول الكثرة في ذاته لو كان العلم نفس
الذات وهو ممنوع لجواز ان يكون تعلقا بين العالم والمعلوم ويتعدد بتعدد المعلومات ولا
يلزم من كثرة التعلقات كثرة في الذات فان الواحد يتصف بالسلوب ... وكذا الى غير النهاية
مع انه لا كثرة في ذات الواحد الرابع الفرقة الرابعة من المحيلين من سلم كونه تعالى عالما بغيره
لكنه انكر كونه عالما بالاشياء لانها ... المتناهي ليس ... عن غيره ولا ... عن الغير بحده وطرفه فلا يكون
عالما

غير متناه وكل معلوم متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز واما موجب له ينتج من الشكل الثاني ان غير المتناهي
ليس بمعلوم واجيب عنه بمنع الصغرى من وجهين الاول انكم ان اردتم بعدم تميز غير المتناهي انه
مجموع الاحاد والى حد يقف عليها غير المتناهي لا يتميز عن الغير فسلم لكن هذا لا ينافي جواز ان يكون معلوما بوجه
كلي وان اردتم به انه لا يتميز عن الغير بحسب وصف عام الشامل فممنوع اذ هذا الوصف شيء واحد
يجوز ان يكون معقولا ومتميزا عن غيره قال الامام وفيه نظر اذ النزاع انما وقع في جواز تعقل ما صدق عليه
غير المتناهي من الاحاد على سبيل التفصيل لا في جواز تعقل مفهوم غير المتناهي اجمالا فان مفهوم واحد
عارض للاحاد الغير المتناهية ولا نزاع في جواز تعقله الثاني انكم ان اردتم به عدم تميز كل واحد واحد
من الاحاد الى حد يقف عليها غير المتناهي فظاهر البطلان وان اردتم به عدم تميز مجموع الاحاد من حيث هو
مجموع فمسلم لكن اللازم جواز ان جميع احاد غير المتناهي من حيث هو مجموع لا يكون معلوما له وهذا لا
ينافي علمه بكل واحد من الاحاد الغير المتناهية ولا يتم مدعاكم قال الامام وهذا المنع وان لزم منه نفي
مدعى الخصم الا انه يسلم ان الباري تعالى لا يعلم جميع احاد غير المتناهي من حيث هو مجموع ولا يرضاه
عاقل والحق في الجواب ان يقال لا نم ان غير المتناهي ليس بمتميز قوله لو كان متميزا لكان له حد ينفصل
به عن غيره قلنا انما يلزم ذلك لو كان التميز منحصرا في ان يكون بحسب الحدود والنهايات ومن البين
بطلانه فيجوز ان يكون غير المتناهي معلوما لا بالحدود والنهايات بل بوجه اخر الخامسة

الفرقة الخامسة من المحيلين اكثر المتقدمين والمتاخرين من الفلاسفة انكروا علمه تعالى بالجزئيات وقالوا
لو علم الباري تعالى بالجزئيات لزم تغير علمه بتغير الجزئيات واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة
ان زيدا اذا كان في الدار وعلم الله كونه في الدار فبعد خروجه منها ان بقي العلم الاول يلزم انقلاب
العلم جهلا لان زيدا ان لم يكن في الدار وتعلق علمه تعالى بانه في الدار كان ذلك العلم غير مطابق وهو الجهل و
انقلاب العلم جهلا هو نفس التغير وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من الدار يلزم التغير واعلم
ان الجزئي اما ان لا يكون متشكلا ولا متغيرا كذات الباري والعقول واما ان يكون متشكلا ومتغيرا
كالاجرام الكائنة واما ان يكون متشكلا ولا يكون متغيرا كالاجرام الفلكية واما ان يكون متغيرا ولا يكون متشكلا
كالنفوس الناطقة والصور ولما عرفت هذا فاعلم انهم قالوا ان الاول يعلمه الباري تعالى ولما كان من مذهبهم
ان علمه تعالى بذاته المخصوصة مع ان ذاته ليست كلية اذ الكلي لا وجود له في الخارج والثاني لا يعلمه
لما ذكروه من لزوم تغير علمه والثالث لا يعلمه لا للزوم التغير على تقدير علمه بل لان ادراك الجسمانيات لا يكون
الا بالة جسمانية والرابع لا يعلمه للزوم المحذور من تغير العلم والاحتياج الى الالة الجسمانية والجواب عن
امتناع علمه بالمتغيرات ان العلم عندنا اضافة بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى التقديرين
يمنع بطلان التالي اذ التغير لا يوجب تغير الذات فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم
يصير بعده مع عدم لزوم التغير وعلى الثاني يمنع الملازمة فان تجدد المعلوم يقتضي تغير الاضافة العارضة
للعلم وتغيرها لا يوجب تغير العلم وعن امتناع علمه بالمتشكلات ان العلم بالمتشكل انما يحتاج الى الة

جسمانية لو كان عبارة عن حصول الصورة لا عن نفس التعلق ولا عن صفة ذات التعلق وهو ممنوع واجاب
عن امتناع علمه بالمتغيرات جمهور الشيخ من اهل السنة ومن المعتزلة بان الله لم يزل عالما بانه اذا وجد معلومه
لم يتغير علمه به بل تعلقه كان لزم الجهل وبيانه انه اذا علم ان زيدا في الدار في هذه الساعة وعلم وقت الطلوع
فاذا خرج زيد منها وقت الزوال فانه يعلم في وقت الزوال انه يعلم الاول ان زيدا في الدار وقت الطلوع
لا في وقت الزوال لئلا يلزم الجهل وذكر ان علمه بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد فانه اذا
علم مثلا ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه داخل البلد الآن واما يحتاج
احدنا الى علم آخر يتجدد لان الغفلة عن الاول والباري لا يجوز عليه الغفلة فكان علمه بانه سيوجد عين
علمه بوجوده اذا وجد قال الامام هذا الجواب مأخوذ من قول الحكماء علمه ليس زمانيا فهو الزام عليهم
وذكر ان الزمان عندهم ما هو حادث وعلمه قديم فلا يكون ماضيا ولا حالا ولا مستقبلا اذ الحال هو زمان
حدوث الشيء والماضي زمان قبل حدوث الشيء والمستقبل زمان بعد حدوث الشيء فما كان ليس له محيطا
بالازمنة ولم يكن له حدوث لم يكن له زمان ما بل يكون نسبته الى جميع الازمنة على السوية وانكر ابو الحسين
البصري ذلك اي كون علمه بانه سيوجد عين علمه بانه وجد والتزم وقوع التغير في علم الباري تعالى
بالمتغيرات وقال انه لا يعلم الحوادث في الازل وقال انه يستحيل كونه عالما بالمتغيرات بشرط
وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحدث علم آخر فيلزم له لا يكون الباري
في الازل بالحوادث المتغيرة بل لا يكون في الازل عالما بالامور الجزئية المتغيرة كالنفوس والحركات
الغير المتغيرة كما هو مذهب هشام واحتج على بطلان القول الاول بوجوه الاول حصول المتغير سيقع غير حصول انه
وقع فيكون العلم المتعلق باحدهما غير العلم المتعلق بالآخر لاختلاف المتعلقين بعضهما اختلاف العلم بها — وقوع
الثاني ان العلم بان المعلوم وقع مشروط بوقوعه والعلم بانه سيقع غير مشروط بوقوعه بل مشروط
بعدم وقوعه فمع تغاير الثاني ان العلم بانه وقع غير العلم بانه سيقع او نقول لو كانا متحدين لم يختلف
شرطهما واللازم باطل فكذا الملزوم وذكر الامام الرازي في الاربعين بعد هذا الوجه وحاصله
قوله من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس في بيت مظلم مسدود الابواب لم يعلم بمجيء الغد فلا يعلم دخول
زيد البلد لانه مشروط بالعلم بمجيء الغد ثم لو انضاف الى العلم الاول العلم بمجيء الغد حصل العلم بان زيدا
دخل الآن وهذا بعينه هو الدليل الثاني عبر عنه بعبارة اخرى او حاصله ان العلم بان الشيء سيوجد لو كان — الدار
عين العلم بانه وجد لم يكن احدهما مشروطا بما ليس الآخر مشروطا به واللازم باطل لان العلم بدخول
زيد البلد في المثال المذكور مشروط بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه سيدخل البلد غير مشروط به وليس ذلك
بحقيقة الوجه الثالث انه لو كان العلم بانه سيقع عين العلم بانه وقع لما امكن ثبوت
احدهما مع انتفاء الآخر واللازم باطل اذ يمكن العلم بانه سيقع مع انتفاء العلم وثبوت الجهل بانه وقع و
بالعكس وقد يعبر عن هذا الوجه بانه لو كان احدهما عين الآخر لاستلزم تصور الآخر واللازم باطل اذ
تقرر وقوع المعلوم يصدق على اعتقاد انه سيقع انه الجهل بانه سيقع ولا يصدق عليه انه العلم بانه وقع

لانه جهل وغير مطابق وبعد الوقوع يصدق على اعتقاد انه وقع انه العلم بانه وقع لانه مطابق ولا
يصدق عليه انه العلم بانه سيقع لانه غير مطابق وهذا بعينه هو الوجه الثالث لا فرق بينهما الا في اخذ
الامكان في تالي الشرطية تارة وعدمه اخرى فهذه اخرى نعم لو جعل تالي المتصلة في احدهما امكان العلم
بالعلم وقيل لو كان العلم بانه سيقع عين العلم بانه وقع لكان العلم بانه سيقع عين العلم بالعلم بانه
وقع واللازم باطل اذ يمكن العلم بانه سيقع مع انتفاء العلم بالعلم بانه وقع وفي الثاني نفس العلم وقيل لو
كان احدهما عين الآخر لما تعدد العلم باحد دون الآخر واللازم باطل كما جعله الامام في الاربعين لكانا وجهين
متغايرين وان اشتملا على الآخر السادسة الفرقة السادسة من الحكماء من قال انه
تعالى لا يعلم جميع الاشياء لا بمعنى السلب الكلي كما هو مذهب الفرقة الثالثة من الحكماء القدماء الفلاسفة
لا بمعنى انه لا يعلم غير المتناهي البتة كما هو مذهب الفرقة الرابعة من الحكماء بل بمعنى سلب الكل
على الاطلاق واحتجوا عليه بانه لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم كونه عالما بذلك الشيء وعلم ايضا كونه عالما
بذلك الشيء ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية وهلم جرا فيلزم وجود علوم غير متناهية
لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية وذلك لان الله علم عالما ما انه يعلمكم ويلزم من علمه لكل واحد من المعلومات
تلك العلوم الغير المتناهية فيكون له علوم غير متناهية عرضا وفي كل واحد من تلك العلوم علوم غير
متناهية طولا وفي العلم بالعلم الى غير النهاية والجواب انكم ان اردتم بالعلم نفس التعلق سلمنا
لزوم علوم غير متناهية بل غايته ما يلزم ان يكون له علم واحد يعرضه اضافات غير متناهية ولا
استحالة فيه وهذا هو الموافق لاختيار القاضي والامام من ان العلم بالشيء والعلم بالعلم به واحد والتعدد
في التعلقات على ما مر تحقيقه في بحث العلم من موقف الاعراض تنبيه قد بنينا على ان الحال الصفات
الله تعالى زائدة على ذاته ان الاشاعرة الحاكمين بذلك ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما
صفتان زائدتان على الذات وذهب مثبتو الاحوال منا الى ان العالمية والقادرية حالان اثبتها الا انهما لا يعللان
العلم بالعالمية ولا القدرة بالقادرية فلا خلاف بينهما وبين نفاة الاحوال منا في المعنى انما النزاع المعنوي
بيننا وبين مثبتي الاحوال من اصحاب ابي هاشم اثبتوا معنى زائدا وقالوا انه عالم بالعلم وقادر بالقدرة وانكروا
زيادة وقالوا انه تعالى قادر وعالم بالذات لا بعلم وقدرة زائدين واحتجوا على نفيه بوجوه الوجه الاول
انه لو كان عالما بالعلم لكان علمه مثلا لعلمنا واللازم باطل وكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو كان له علم فاذا
تعلق بشيء من جهة تعلق علمنا من تلك الجهة فقد تعلقا به من جهة واحدة وهو التعلق على وجه الجواز والتفصيل
وطريقة واحدة وهو تعلق العلوم بالمعلوم وعند المثبت مثلها بالوجه واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا
مثلين للزم اما قدمهما او حدوثهما وكل منهما باطل فان قيل هذا لازم عليكم في عالميته تعالى فيلزم
لانه اذا تعلق عالميته الشيء تعلق عالميتنا به لزم تماثل عالميته تعالى عالميتنا فيلزم اما قدمهما او حدوثهما قالوا
هذا لا يلزم علينا لان عالميته عندنا عبارة عن تعلق ذاته بالمعلوم وعالميتنا عبارة عن تعلق علمنا بالمعلوم
فلم يتعلقا بالمعلوم من وجه واحد فلا يلزم تماثلهما والجواب عن هذا الوجه اولا منع الملازمة اذ لا يلزم

من اشتراك العلم في لازم واحد من وجه التعلق وطريقه التماثل واتحاد معاني الجميع لجواز اشتراك
المختلفة والمتضادة منها في لازم واحد كاشتراك السواد مع الحلاوة والبياض في العرضية فان قلت اذا
لم يلزم من اشتراك العلم في وجه التعلق وطريقه تماثلها فبأي شيء يعرف تماثل العلم في الشاهد قلنا
طريقه معرفة تماثل العلم من ان هذا لا ينحصر في اشتراكها في وجه التعلق وطريقه ولعل له طريقا آخر
هذا فان حصل ذلك الطريق عرفنا تماثلها والا توقفنا فيه وما يقتضي بطلان اللازم هو انكم يلزم من
تماثلها ورجحانها او حدوثها قلنا لا نم فان الوجود مشترك بين الواجب والممكن والوجود الذي
في الواجب مماثل للوجود الذي في الممكن مع ان الاول قديم والثاني حادث الوجه الثاني انه تع
عالم بما لا نهاية له فان كان له علم يلزم ان يكون له علوم غير متناهية واللازم بط اما الملازمة فلانه
لو لم يكن له علوم غير متناهية فاما ان لا يكون عالما بما لا نهاية له او له علم واحد وهو بط لانه يلزم العلم
بكونه عالما بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وتعلقه بمعلومات متناهية وهو ايضا بط
لانه يلزم عند التوزيع ان العلم بما معلومات متعددة غير متناهية فوجب الاول واما بطلان
اللازم فلان العلم صفة واحدة والجواب انه عالم بما لا نهاية له له علم واحد له تعلقات متعددة
وكون العلم صفة واحدة لا ينافي ان يكون له تعلقات غير متناهية الوجه الثالث انه لو كان له علم
فعلمه بذلك العلم لا يجوز ان يكون نفس ذلك العلم ولا كان النسبة على احد المنتسبين فيكون غيره
وهكذا نقول في علمه بعلمه بالعلم الى ان يتسلسل والجواب ان العلم واحد لكن التعلقات مختلفة
فان العلم بالشيء يتعلق بذلك الشيء والعلم بالعلم بالشيء يتعلق اولا بالعلم اي بنفسه ثم بذلك الشيء
فهناك تعلقات مترتبة يجوز ان يتسلسل الى غير النهاية كما يقولون به في العالمية الوجه الرابع
لو كان عالما بعلم لكان فوقه عليم واللازم بط اما الملازمة فلعموم قوله وفوق كل ذي علم عليم واما
بطلان اللازم فبالاتفاق والجواب اولا المعارضة بقوله تع وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه فانه اثبت
العلم له وقوله ولا يحيطون بشيء من علمه وتاويله بالمعلوم عدول عن الظاهر بلا ضرورة تدعو اليه
وقوله تع انزله بعلمه على انه عام وثانيا بانه نقلي قابل للتخصيص فلا يعارض لما ذكرنا من القطع
فيجب تخصيصه او ابطال العقل بالنقل ابطال لكليهما المقصد المقصد الرابع في انه تع
حي وهذا اجمع عليه المليون والحكماء لاتفاق المليين على انه قادر ومريد والكل على انه عالم لا
سيما من الحكماء لا يعتبرونهم وكل قادر وعالم حي فيجب انه حي الا انهم اختلفوا في معنى حيوته
اذ حيوته مخالفة لحيوتنا لانها في حقنا اعتدال المزاج النوعي ولا يتصور ذلك في حقه تع
المزاج مختص بالمركبات فان قلت قد عرفنا المزاج في بحث الكيفيات انه امر عرضي في عالم العناصر
بانه قوة تتبع اعتدال النوع ويتفرع منها سائر القوى فلم عدل هنا الى ان فسر باعتدال المزاج
النوعي قلنا تنبيها على الخلاف في ماهيتها او على تحقيق الحق فيه فانه ذهب جمهور الاطباء
الى انها قوة مغايرة للاعتدال النوعي ولقوة الحس والحركة وهذا المذهب هو الذي اختاره

ابن سينا في القانون مستدلا على مغايرتها لقوى الحس والحركة وذهب ابن سينا وجمهور الحكماء
الى انها حالة للاعتدال النوعي او قوة الحس والحركة ولذلك يعرض شيء منها لقوة الحيوة واختار
الامام الرازي في المحصل هذا المذهب وقال ان اريد بالحيوة الاعتدال النوعي او قوة الحس و
الحركة فهو معقول وان اريد بها شيء ثالث فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على ثبوته
والتحقيق انها في حقنا الاعتدال النوعي وقوى الحس والحركة وهذا وجودا وعدما ولم يدل
دليل على وجود امر ثالث مغاير للقوى فالتحقيق يقتضي انها تكون عبارة عن المقدار الكل الدليل الذي
ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوى الحس والحركة يفيد كونها امرا مغايرا لها وليس دليل ولا شبهة
يدل على انها الاعتدال ليس ذا شيء كونها عبارة عن نفس الاعتدال النوعي اذا عرفت هذا
فاعلم انه ذهب الجمهور من العقلاء سيما ابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان معنى حيوته انه
يصح ان يكون عالما قادرا او الصفة المقتضية للصحة المذكورة نفس الذات وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى
انها صفة زائدة على الذات توجب صحة العلم والقدرة وهو حي بالحيوة واستدلوا على ذلك
بانه لولا اختصاصه بامر لكان صحة ان يعلم ويقدر لم يكن حصول هذه الصحة له اولى
من لا حصولها فيكون اختصاصه بحصول هذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر لانه منقوض
باختصاصه بتلك الصفة فانه لو كان بواسطة صفة لزم التسلسل فلا بد ان ينتهي الى صفة لا تكون
بواسطة صفة اخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح وايضا ما ذكروه انما تم لو كانت الذوات
متساوية ونحن لا نسلم ذلك لانه مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة فيجوز ان تكون ذاته المخصوصة
مقتضية لصحة علمه الشامل وقدرته الكاملة ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لو جعلها صفة زائدة
مقتضية صحة العلم والقدرة اولى من جعلها نفس صحة العلم والقدرة لا زائدا لانه لو كانت متساوية لسائر الذوات
فالترجيح من غير مرجح لازم على التقديرين وان كانت مباينة لسائر الذوات فكما يجوز ان يقتضي ذاته
المخصوصة صفة مقتضية لذاتها صحة العلم والقدرة يجوز ان يقتضي لذاتها نفس الصحة بل جعلها نفس
الصحة اولى اذ لا بد من ثبوتها من اثبات امر زائد عليها فعليه التصوير ثم اقامة الدليل على
ثبوته ودونه خرط من وراء المنوال ان ثبت المقصد المقصد الخامس في بيان انه مريد
وللابد من بحث على قسمين وحاصله البحث الاول في بيان معنى الارادة ولا بد من ذكر ما وقع التعريف
على التقرير فنقول اتفق الكل على انه تع مريد لكنهم اختلفوا في معنى ارادته فقال الحكماء علمه
بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه بالعناية وبيان ذلك
انه علم بذاته على نحو تعقل شيء علمه بالجزئيات سابقا بالعلم على وجه كلي فاذا علم ذاته وعلم نظام الخير الموجود
في الكل انه كيف يكون فذلك النظام يكون لا محالة كائنا مستفيضا بناء على ان علمه فعلي وهو
خير محض تابع لذاته المبدأ للاول فعلمه تع يقتضي نظام الخير عنه وانه غير مناف لذاته فهو
مراد بذاته لكن رضاه وهذا العناية الازلية التي هي سبب للكائنات الابدية وقال ابن هذيل

والنظام والجاحظ وابو القاسم البلخي وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي ان ارادته تعالى عبارة
عن علمه بما في الفعل من المصلحة وسموه بالداعي وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على المصلحة او
اعتقاد ذلك او ظن ذلك والله تعالى يستحيل في حقه الاعتقاد والظن فلا يكون معنى الداعي في حقه
الا علمه باشتمال الفعل على المصلحة ثم ان هؤلاء كلهم ذهبوا الى انه لا معنى للارادة سواه او
غايتها الا الداعي الا ابا الحسين فانه ذهب الى ان الارادة زائدة على الداعي في الشاهد دون
الغائب وقال الحسين النجار انها امر عدمي وهو انه غير مغلوب ولا مكره وقال ابو القاسم
الكعبي معناها في افعاله تعالى العلم باشتمالها على مصلحة اي الداعي وفي افعال غيره الامر بها
اي الامر بها وقال اصحابنا وجمهور المعتزلة البصرية انها صفة ثابتة مغايرة للعلم والقدرة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا على ذلك بان افعال الله تعالى مخصصة بصفات معينة
واوقات معينة مع جواز حصولها على صفات تنافي تلك الصفات بدلا وفي غير تلك الاوقات لان
الاوقات متساوية والصفات كلها ممكنة ونسبة القدرة الى المتساويات والى جميع الممكنات
على السوية فاذا صح على بعضها وجب ان يصح على كلها فاختصاص افعاله بتلك الصفات والاوقات
المعينة لا بد له من مخصص مرجح لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وذلك المخصص
ليس هو القدرة كما ذهب اليه النجار لان القدرة شأنها الايجاد ولا يقتضي الاختصاص بصفة معينة
دون صفة … لان نسبة القدرة الى الضدين والى جميع الاوقات على السوية لما بينا ثم يصح المقدور مع
الامكان ومقتضى القادر بذاته وليس ايضا هو العلم كما ذهب اليه سائر المخالفين من الحكماء و
المعتزلة لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فيكون تابعا للمعلوم والصفة المخصصة متبوع
للاختصاص والتابع لا يكون متبوعا ولا هو امر زائد غير القدرة والعلم وهو ظاهر وغايتها
… الصفات السمعية كالسمع والبصر والحياة والكلام ظاهر لا خلاف فيه لظهور عدم صلاحيتها
للتخصيص فلهذا لم يتعرض لبيانها وعورض هذه الحجة بان الارادة لو كانت لكان نسبتها
من حيث هي الى جميع الصفات والاوقات على السوية فيعود الكلام لان اختصاصها بصفة
دون صفة اخرى ووقت دون وقت مع استواء الصفات والاوقات في نسبتها اليها لا بد
له من مخصص والا لجاز ترجيح المساوي على مساويه بلا مخصص وبطل اصل دليلكم على اثبات
الارادة اذ يجوز ح ان يتعلق القدرة لذاتها بمقدور معين من غير مخصص وذلك المخصص يكون
ارادة اخرى لان الصفة المخصصة اعني الارادة ثم الكلام في تلك الارادة كالكلام في الاولى فيلزم
التسلسل اذ لو لم يكن نسبتها الى جميع الاوقات على السوية بل يكون نسبتها لذاتها الى بعض الصفات
والاوقات اولى من نسبتها الى البعض لكان ضروري البطلان لانه يكون على اصله حالا لا يقال
… لانه اذا جاز ذلك في الارادة فلم لا يجوز ان يقال القدرة متعلقة لذاتها بايجاد الفعل على صفة معينة
في وقت معين من غير احتياج الى صفة اخرى مخصصة واجيب عنها بانا لا نم لزوم التسلسل

لو كان نسبة الارادة الى جميع الصفات والاوقات على السوية لان الارادة لذاتها تتعلق بصفة معينة
ووقت معين من غير احتياج الى مخصص لئلا يلزم ترجيح المساوي على مساويه بخلاف القدرة فلو
لم يكن لمخصص لجاز ترجيح المساوي بلا مخصص وبطل اصل دليلكم قلنا لا نم فان الارادة حقيقتها
ان تكون صفة مخصصة والحاصل انه تعالى لما كان جميع القدرة القديمة كما كانت هي الموجدة لم يتعلق
موجديتها فان قيل سلمنا عدم لزوم التسلسل ح لكن يلزم عدم الفرق بين كونه موجبا ومختارا لانه
اذا تعلقت ارادته لذاتها بوقوع فعل على صفة معينة في وقت معين يجب وقوعه على وفق الارادة
ويستحيل وقوعه على غير تلك الصفة وفي غير ذلك الوقت لان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة قلنا
سلمنا وجوب وقوعه على وفق الارادة واستحالة وقوعه على خلافها لكن هذا لا ينافي كونه مختارا
لانا لا نعني بالمختار الا ما يكون مخصص وقوع فعله على صفة معينة هو الارادة ولان المختار يمكن تعلق
ارادته بالترك بدل الفعل وبكل من الضدين بدلا فيكون اذا شاء فعل واذا شاء ترك واما الموجب
فلا يمكن تعلق ارادته بغير ما تعلقت به ووجب فعله سواء شاء او لم يشأ واعترض الحكماء على الحجة
المذكورة بانا لا نم ان العلم تابع للمعلوم مطلقا نعم العلم الانفعالي كذلك وعلمه تعالى بالممكنات فعلي و
ذلك لان علمه بما لم يكن بعد الجزئي وذلك كعلمه بذاته وصورته المجردة واما ما لم يكن بعد فعلمه
بالاسباب الكلية الموجبة للعلم بما هي سببه وذلك كعلمه بالكائنات فانه لا يجوز ان يكون
تابعا للمعلوم ولا للكائن موقوفا على السبب المقتضي لوجود المعلوم فلا يكون ذاته كافية في العلم
وهو ح اذا تقرر هذا فنقول علمه بنظام الكائنات على الوجه الاكمل الذي هو مخصص لوقوع
الكائنات على صفة معينة ووقت معين انما هو من القسم الثاني فلا يكون تابعا للمعلوم بل يكون
متبوعا للعلم … واجاب الاصحاب عنه بانا نعلم بالضرورة ان نسبة العلم والقدرة الى طرفي
المقدور على السوية وليس من شأنهما التخصيص اذ لا شيء من الكائنات الا ويمكن تصور وقوعه على
الوجه الاكمل فيتصور وقوعه على وجه مخصوص يكون ترجيحا من غير مرجح   الثاني
ارادة الله قديمة اذ لو كانت حادثة لكانت مستندة الى المختار وفعل المختار مسبوق
بالقصد والارادة فيكون ارادته مسبوقة بارادة اخرى وتلك الارادة ان كانت قديمة ثبت المدعى
وان احتاجت الى ارادة اخرى لزم التسلسل او ينتهي الى ارادة قديمة ولا اولى ح قدمت الكل
وذهب … والقاضي عبد الجبار الى ان ارادته حادثة لا في محل قال لانه لو كانت الصفة قائمة
بذاته فمعلوم … الصفة ذاته فهو ضروري البطلان وكانهم ارادوا بالارادة الحادثة
التي ينكشف … وذلك لان الحادث يخصص وقوع المقدور على صفة معينة في وقت معين
والمخصص لا يكون هو الارادة اذ لا معنى للارادة الا ذلك وتلك الحادث فانه بنفسها … مفرع
على قولهم ان المعدوم شيء … مردود الحكماء ان الارادة قديمة ووقوعها على صفة معينة في وقت
معين للحادث وذهب الكرامية الى ان ارادته حادثة قائمة بذاته تعالى … وهو بنا استحالة

كون ذاته تعالى محلا للحوادث خاتمة في البحث عن كونه تعالى مريدا انبسط هذا المقصد
المتكلم وقد قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول
ضرار او لا وح اما ان يكون سلبيا وهو احد قولي النجار او يكون ثبوتيا ولا يخلو من ان لا يكون له
فان كان معللا فذاته تعالى فهو القول الثاني للنجار وان كان معللا بغيره فاما ان يكون ذلك الغير
قديما واما ان يكون حادثا وعلى الاول فان كان قائما بذاته تعالى فهو قول اصحابنا وسيجي كونه قائما
بنفسه او بغيره وان ابى وعلى الثاني يعدد القدماء ذوات وهو محال وعلى الثاني فان كان قائما
بذاته تعالى فهو قول الكرامية وان كان قائما بنفسه فهو قول الجبائيين والقاضي عبد الجبار
وان كان قائما بغيره فلم يقل به احد وان كان حكما لم يقل به احد هذا مذهب ثم قال والموصوف لا
بطلان هذا كله اذ مع الشك في كونه مريدا واجب بعلم ان هذا باطل لا يجاد من المفهوم
لا يجاد فاسد وعلى هذا الباقي يبطل الاتحاد وكذا الخامس عن مفهوم وتفكيره مع انه ليس من ذلك
اللهم الا ان نقول معناه انه غير مكره مقام سائر اكثر الله في ذلك الوقت والخامس والسادس
باطل الان احداث الارادة يحوج الى ارادة اخرى ويتسلسل والخامس يبطل خاصة بما ذكرنا من
امتناع كونه محلا للحوادث والسادس يبطل خاصة بانه جار وجود عرض لا محل له الجاري في سائر
الاعراض كالسواد والبياض وهو ضروري البطلان وبان نسبته الارادة الى الاحكام الاول الله والى
سائر المحوادات سواء في اختصاصها بكونه صفة لله دون غيره ترجيح بلا مرجح فان قيل نسبتها الى الله
اولى لانها لا في محل كما ان ذاته تعالى لا في محل قلنا هذا لا يكون موجبا للتبوت الاختصاص المقصد
السادس انه سميع بصير ثبت بالسمع اجماعا على ذلك اجماع الامة والدليل السمعي من الايات والاحاديث
كقوله تعالى ان الله سميع بصير انه معكما اسمع واري والعلم الضروري يكون بها من دين محمد عليه فلا يمكن الانكار
ولا التاويل الا لتاويل الادلة الشرعية الدالة عليها وقد احتج على ثبوتهما جمهور الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح
اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فهو متصف بها او بضدها على ما يمنع الخلو عنهما لم
الله متصف بالسمع والبصر او بضدهما على سبيل منع الخلو لكن اتصافه بضدهما ممتنع لان ضدهما
الصمم والعمى وهما من صفات النقص وهو منزه عن النقائص فيجب اتصافه بهما وهو المطلوب وهذا الدليل
موقوف على مقدمات كلها ممنوعة الاول قولكم كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ممنوع لجواز ان يكون
حياته مخالفة لحيوتنا فلا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر كون
حياته كذلك سلمنا ذلك لكن يجوز ان لا يكون ذاته غير قابلة لهما وان كانت حيوته مصححة لهما اذ وجود
مصحح الصحة لا يكفي في حصولها بل لا بد له من قابلية المحل ايضا ولهذا لا يصح على الحجر والظل والسهو و
النفرة والالم واللذة مع ان الحيوة مصححة لها ومع صحتها على سائر الاحياء سلمنا ذلك لكن يجوز ان يكون صحة
الاتصاف بهما مشروطا بشرط ممتنع التحقق في ذات الله كما تقول الفلاسفة من ان الاتصاف
مشروط بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية ونفوذ صورة تموج الهواء الحامل لها الى الصماخ وعلى تقدير الصمم والعمى

وهما من صفات النقص وهما لا يمتنعان على الضد ولانا لا نسلم ان ضد السمع والبصر الصمم والعمى بمعنى عدمهما ولا نسلم انهما من صفات النقص بل هو اول النزاع وان لم يقم برهان
وجودي مناف له فلا نسلم ان الصمم والعمى ضدان لهما هذا المعنى فان الصمم عند الفلاسفة عدم السمع عما من
شانه ان يسمع والعمى عدم البصر عما من شانه ان يبصر ولهذا قوله كل من صح اتصافه بصفة فهو متصف بها
او بضدها فانه ممنوع لجواز ان يخلو المحل عن الاضداد كالهواء فانه خال عن جميع الطعوم والالوان
وهو دعوى خالية عن البرهان الرابع قوله انه تعالى منزه عن النقائص والعيوب فان اثباته على الاجماع مقبول
عليه اولا وفي المسئلة يسقط مؤنة اثبات المقدمات على انا نقول التمسك في المسئلة بالدليل السمعي
او بالعلم الضروري يكون من الدين اولى من التمسك بالحجة المذكورة لانها بالاخرة تنتهي اليهما لانها موقوفة
على الاجماع ودليل حجيته اما السمع كقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين فيكون اتباع سبيلهم واجبا وكقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة والدلائل السمعية الدالة على كونه
تعالى سميعا بصيرا اكثر من دلائل الاجماع واقوى منها اذ ترد على دلائل الاجماع اعتراضات يحتاج الى دفعها
مذكورة في اصول الفقه واما العلم الضروري بان اتفاق جميع المجتهدين من محمد القطع بان الاجماع يقدم على
الظاهر لا يكون الا لمستند دليل قطعي على ان الاجماع حجة والعلم الضروري بان كونه سميعا بصيرا من دين
محمد حاصل في المسئلة ايضا فالتمسك في المسئلة بالعلم الضروري اولى من التمسك بالحجة المذكورة ودونها المقدمات
الطويلة الخفية تنبيه اعلم انه اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
اما نفاة الصفات فقال جمهور المعتزلة منهم معناه انه مدرك للمسموعات والمبصرات بلا ادراك
اي بلا سمع ولا بصر وقال ابو هاشم منهم معناه انه حي لا آفة به واما مثبتوا الصفات فقال نفاة
الاحوال منهم معناه ادراكه للمسموعات والمبصرات عند حدوثها وقال مثبتوها معناه حالة
معللة بادراكه للمسموعات والمبصرات عند حدوثها اذا عرفت هذا فاعلم انه ذهب الجمهور منا
ومن المعتزلة والكرامية الى انهما صفتان زائدتان على العالمية والعلم والسمع وان من في بحث العلم من
موقف الاعراض انه قال بان ادراك الحواس الخمس علم متعلق بها وان السمع علم بالمسموعات
والبصر علم بالمبصرات الا انه لا يمنع ان ادراكها علم مخالف لسائر العلوم بالنوع او بالهوية فانا نعلم
بالبديهة ان علمنا بالشيء علما جليا ثم ابصاره بالعين فانه زيادة انكشاف لم يسبق الاول
وذهب الفلاسفة الى انهما نفس العالمية والمبصرات عند حدوثهما ومنهم على ان العلم هو الوجود
الذهني وعلمنا ما هو المدرك عند المدرك والعلم بالجزئي المتغير على الوجه الجزئي يكون حادثا
فاثبتوها في حقنا ونفوها في حقه تعالى لئلا يلزم كونه محلا للحوادث وقد مر ان هذا يبطل القول بالوجود
الذهني وحدوث العلم بالجزئي المتغير على الوجه الجزئي فلا يلزم من ثبوتهما له تعالى كونه محلا للحوادث
احتج الفلاسفة على امتناع ثبوتهما لله تعالى بوجهين الاول ان السمع والبصر بالآلة الحاسة عن المسموع والمبصر
عبارة عن تحصل العلم من جهة لا نفعال او كيفية انفعال او كيفية حسية وطيبات بالباقية عبارة عن تحصل من جهة الكيف

على ج

في موقف الاعراض

والقادر حسب ما في نفسه فيكون السمع والبصر ايضا كذلك والجواب لا نم انهما يصيران اثرا وطائرة
غايته هاهنا انه لم يحصل لنا حينئذ معارض لما في المحاسنة وذلك من نظر الى روضة خضراء بالاستقبال
وانا نطلع على نظر الى شيء اشعر براءته كما ينطق ويلون بين الساتر والحجرة ولا يلزم من مغايرته
بين الاخر كونه نفيه ولا اثر ذاته سلبا كونهما بصيرا ما اثرا وحضوره في حقنا لكن لا يلزم منه مغايرة
كونهما في حق الله ايضا كذلك فان صفاته تعالى مخالفة لصفاتنا واوصافنا الشيء في الخارج
وصفاته لسبب كونه كذلك اذا ثبت انه لو كان سميعا بصيرا لم يخل ان يكون سمعه وبصره حادثين
سواء كانا قائمين بذاته او بغيرهما او لا في محل لامتناع قيام الحوادث بذاته وامتناع
قيام العرض بنفسه وقيام صفة الشيء بغيره بل يكونان قديمين ولا يجوز ان يكونا عين ذاته لان
الادراك يتوقف على مدرك وذاته لا يتوقف على شيء والا لم يكونا صفتين فاما ان يكونا لانه
لزم ثبوت الادراك في الازل بدون مدرك فيه اذ لا موجود في الازل عندكم الا الله وثبوت
الادراك بدون المدرك خروج عن المعقول لان الادراك يستدعي المدرك ولا يتصور هذا العالم
القديم والقادرية القديمة بخلاف العالمية يصح تعلقها بالمعدوم والقادرية يصح
تعلقها باحداث المعدوم في الوقت اللائق به والسمع والبصر فانه يستحيل تعلقهما بالمعدوم
ولما سوجد والجواب انهم سمعه وبصره عندنا صفتان قائمتان بذاته لم يتعرض لهما التعلق
بالمسموعات والمبصرات فلا يلزم من انتفاء تعلقهما في الازل انتفاؤهما فيه كان سميعا وبصيرا
ايضا صفتان لنا ولا يلزم من انتفاء تعلق سمعنا وبصرنا بالمسموع والمبصر في زمان انتفاؤهما
واما المقصد السابع في انه تعالى متكلم اجمع المسلمون على ذلك
واستدلوا عليه باجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون الكلام لله تعالى ومنهم ما ورد في القرآن
المجيد وكلم الله موسى تكليما لا يقال لا يجوز اثبات مثل هذا المطلب باجماع الانبياء لان اجماعهم ودليل
حجيته فيتوقف حجيته على صدقهم وصدقهم موقوف على تصديق الله اياهم وتصديق الله اياهم
عبارة عن اخباره عن كونهم صادقين وهو خبر خاص وفرد من افراد كلامه فيتوقف على
انه متكلم مطلقا فاذن حجية اجماعهم يتوقف على كونه متكلما فلو اثبت كونه متكلما باجماعهم
لزم الدور ولا بالعرف لانهم لم يتصور الله اياهم عبارة عن اخباره عن كونهم صادقين بل هو
عبارة عن اظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه على صدقهم سواء ثبت الكلام اولم يثبت و
ذلك لان الملك العظيم اذا جلس في المحفل العظيم ثم قام واحد من ابناء المجلس وقال ايها الناس
اني رسول هذا الملك العظيم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فخالف عادتك في القيام والقعود
فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا سواء عرفوا كونه متكلما او لم
يعرفوا ذلك قال واعلم انه لا خلاف بين العلماء في انه متكلم بكلام لكنهم اختلفوا
في معنى كلامه على ما يعلم من المذاهب واحصر كل مذهب منها فمنع منها من الحدوث لان تم الى

مغايرة

دليل

تركب منهما قياسان متعارضان يراد في الفكر المستقر عنهما ونقائض الترتيب في التعيين
فما هو المحق منهما احدهما كلامه صفة له وكل ما هو صفة له قديم ينتج ان كلامه قديم وثانيهما كلامه مؤلف
من الاجزاء المترتبة المتعاقبة وكل ما هو كذلك حادث ينتج كلامه حادث فذهبت الحنابلة الى ان
كلامه اصوات وحروف وليس قائما بذاته مع ضرورة كونه حادثا بهذا المعنى وامتناع قيام الحوادث
بذاته بل قائم بجسم يخلق الله فيه ذلك الكلام فيه كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي ومنعوا صغرى
القياس الاول الذي ينتج بقدم كلامه وقالوا لا نم ان كلامه صفة له بل صفة لجسم خلق الله الكلام فيه ويقوم
به وان اطلق المتكلم على الله وذلك كما يطلق الرازق عليه تعالى لخلقه الرزق في محل مخصوص وكما يطلق
الكاتب عليه لخلق الكتابة في محل معين كما في قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها الآية وذهبت الكرامية
ايضا الى ان كلامه اصوات وحروف وقائم بذاته مع حدوثه بناء على تجويزهم قيام الحوادث
التي يحتاج اليها في الايجاد كالارادة وقول كن فمنعوا كبرى القياس الاول وقالوا لا نم ان كل ما هو صفة
الله قديم فان كونه محلا للحوادث صفة له مع ان هذه الصفة حادثة وكذا جميع الاضافات العارضة
له بالنسبة الى الحوادث وذهبت الاشاعرة الى ان كلامه معنى قديم قائم بذاته ليس من جنس الاصوات
والحروف المعبرة عن المعاني ومنعوا صغرى القياس الذي ينتج لحدوث كلامه فان تعاقب اجزاء
الكلام معنى وجود بعضها على عقب انقضاء البعض وانعدامه انما هو في الكلام اللفظي
لا في الكلام النفسي اذ يجوز ان يقوم امر مرتب لا على وجه التعاقب بالنفس دفعة وذلك كالمرئي
من حدوث كتابة دفعة كقطعة يجيء من طابع على كتابة منقوشة وذهبت الحنابلة الى ان كلامه
حرف وصوت يقوم بذاته وهو مع ذلك قديم وبالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد و
العلاقة والكتابة ايضا قديمة ومنعوا كبرى القياس الثاني وقالوا لا نم ان كل ما هو مؤلف
من الاجزاء المترتبة المتعاقبة حادث والضابط في المذاهب انه تعالى كلامه ان كان معنى
وهو مذهب الاشاعرة واما لفظي فان كان قديما فهو مذهب الحنابلة وان كان حادثا فان
قام بذاته فهو مذهب الكرامية وان قام بغيره فهو مذهب المعتزلة او يقال ان كان لفظيا
فان قام بغيره فهو مذهب المعتزلة وان قام به فان كان قديما فهو مذهب الحنابلة وان كان
حادثا فهو مذهب الكرامية واذا وقفت على تفصيل المذاهب فلنظر في صحتها وفسادها
فنقول مذهب الكرامية باطل لما عرفت في المقصد السادس من المرصد الثالث الذي في بيان
هذا الموقف من امتناع قيام الحوادث بذاته ومن الغرور بين الحادث والمحدث ومذهب
الحنابلة ضروري البطلان لانه اذا كان الكلام مؤلفا من الاجزاء وله اول ... المتعاقبة
يكون كل جزء منه عند الاول حادثا بالا حصوله مسبوقا بانقضاء الاجزاء والاول
ما الحكم في المجموع بالحدوث لتوقفه على الجزء الحادث واما مذهب المعتزلة من ان كلامه
اصوات وحروف حادثة يخلقها الله في غيره فمن لا ينكره كيف والحوادث خلقها عنده

اول

مستندة الى القدرة ابتداء وهو مخلوقها لانا نقول اطلاق المتكلم عليه ليس باعتبار هذا الكلام لانا
علمنا بالاستقراء ان العرض القائم بمحل انما يشتق منه اسم للمحل او للجملة التي هو فيها كالحركة القائمة
بجسم فانه يشتق منها اسم المتحرك له وكالعلم القائم بقلب زيد فانه يشتق منه اسم العالم لزيد ولا
يشتق منه اسم لغيرها فلا يطلق الاسود على من احدث السواد في غيره ولا المتحرك على من احدث
الحركة في غيره ولو جوز ذلك لوجب ان يجوز ان يكون البارى تعالى عالما بعلم يخلقه في غيره وقادرا
بقدرة يخلقها فيه وهم لا يجوزون ذلك بل يقولون ان الله عالم قادر بالذات لا بالعلم والقدرة
واما اطلاق الرازق وغيره فلان الرزق ومعناه ايصال ما ينتفع به والايصال قائم به واطلاق الكاتب
عليه ليس باعتبار نقش الرقوم ايجاده في جسم وتحريك الادوات والجوارح بعقبها وضع
الرقوم والحروف المثالية الدالة بل باعتبار معنى الالزام مجازا كما في قوله كتب ربكم على نفسه
الرحمة اى الزمها على نفسه وقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس اى الزمنا وقوله واما الكاتبون
اى ملزمون وقوله علم كتاب الله القوية نبوة اى الزم حكمها بقدرته ومشيئته ولا الزام قائم
بذاته تعالى واعلم ان المتكلم على الله لا يجوز ان يكون باعتبار كلام يخلقه في جسم بعض
امرا وراء ذلك يكون اطلاق المتكلم عليه باعتباره وهو معنى قديم قائم بنفسه وهو المعنى بالكلام
النفسي فان قلت الكلام على الشئ بالنفى او الاثبات موقوف على تصوره وذكر الشئ هنا المعنى
النفسي الذي يسمون قديما ويسمونه بالكلام فان لم ترد به الاصوات والحروف المتقطعة
فظاهر لاستحالة قدمه على ما عرفت ولاستحالة قيامه بذات البارى لان الصوت انما يحصل من قرع
او قلع وهما بعنف ولم ترد به ما نجده من انفسنا من تصور هذه الحروف مثل ما اذا
حفظنا القران او قصيدة فانا نجد فيما لا نقرؤها باللسان قد يحصل في القلب تلك الحروف
على الترتيب ان حاصل الحروف المقروءة باللسان وذلك ايضا باطل لان تصور الحروف انما يحصل
على نعت التوالي وهو شان قد صدر ايضا تصور الحروف هو العلم بها فلا يكون الكلام صفة زائدة
على العلم ولم ترد به ما نجده في انفسنا من الاوامر من الارادة وفي الاخبار من العلم او لا علينا ذلك
ايضا باطل لانه ليس صفة زائدة على ما ذكرنا بل اما صفة الارادة او صفة العلم ولم ترد به معنى
لا نفهمه حتى نتكلم عليه قلت للاصحاب في الجواب طريقان وذلك لان الشيخ قال الغزالي
هو المعنى القائم بالنفس ولما كان المعنى يطلق على امرين احدهما مدلول اللفظ كما يقال اللفظ الفلاني
معناه كذا والثاني الامر الوجودي الذي يقوم بالغير كما يقول الاصحاب لو كان العجز [illegible]
والمحسن امر وجودي زائد على العجز لكونه نفيا للاخر العدمى ويمكن ان يجعل العجز [illegible]
يلزم قيام المعنى بالمعنى اى العرض بالعرض حمل بعض الاصحاب المعنى الواقع في كلامه على
المدلول وقالوا في الجواب انا نعني به مدلول الالفاظ القائم بذاته تعالى فيصح الذى يدل عليه
لفظ الامر والاخبار والسلب الذي يدل عليها الخبر وهو غير الحروف والاصوات وغير تصورها

الحروف والعبارات وغير العلم بالنسبة الخبرية وغير ارادة المطلوب اما انه غير الحروف والاصوات
فلانه قديم وهما حادثان واما امتناع قيام الحادث بذاته تعالى واما انه غير تصور الحروف والعبارات في النفس
فلانه غيره بغاير المدلول للعبارة الدالة عليه كما انه يغاير للاشارة والكتابة الدالة عليه ولان هذا
المدلول اشار بقوله بل قد يدل بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة واذ يمكن وجوده مع عدم
تصور الحروف فانا لو قدرنا انسانا لا يعرف لغة ولا خطرت له العبارات اللسانية بالبال
فانه يمكنه ان يقوم بنفسه ذلك المدلول مع عدم تصور العبارات اللسانية ولان ذلك المدلول واحد
لا يتغير باختلاف الازمنة والامكنة والاقوام واليه الاشارة بقوله والطلب واحد لا يتغير وتصور
الحروف والعبارات يتغير باختلافها واليه الاشارة بقوله وتختلف العبارات بالازمنة و
والامكنة والاقوام بعض من المعانى ان ذلك المدلول غير تصور الحروف والعبارات واليه الاشارة
بقوله وغير المتغير اما المتغير فلان كلامه تعالى لم يتصف في الازل بكونه امرا ونهيا وماضيا و
مستقبلا وسائر الاقسام كما هو مذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا فظ وحدته وعدم تغيره
فانه ذهب الى ان كلامه صفة واحدة وكونه امرا ونهيا وخبرا وماضيا من الامور المتجددة [illegible]
فيما لا يزال ولا يلزم من تغير الحوادث تغير القديم فمن ذهب الى انه يتصف في الازل بكونه امرا ونهيا
الى غير ذلك من الاقسام كما هو مذهب الشيخ فغيره بعيد ان يكون الكلام في نفسه صفة واحدة لا يتغير في نفسه
حاصله يرجع الى الاخبار عن كل ما يصح الاخبار عن كل ما يصح الاخبار عنه على ما هو عليه ويتعلق
مع وحدته بجميع المتعلقات على اختلاف ويختلف العبارات عنه بحسب اختلاف النسب
والاضافات الى المتعلقات فالامر هو الخبر باستحقاق الثواب على الفعل واستحقاق العقاب على
الترك والنهى بعكسه والوعد والوعيد الخبر باتصال النفع او ضرر في طرف الاستقبال من الخبر و
الاستخبار من الخبر والاستخبار الخبر بارادة الاستعلام والنداء الاخبار بارادة الاجابة ولا يبعد
ان يقوم بذات الله خبر عن ان يرسل نوحا مثلا ويكون التعبير عنه قبل الارسال انا نرسله وبعد الارسال
انا ارسلنا فالخبر عنه يكون واحدا وان اختلف التعبيرات عنه بحسب اختلاف الاحوال
اى في متعلق الخبر وهذا مثل ما عرفت في العلم القديم من انه واحد لا يتغير بحسب اختلاف
المتعلقات واما الكبرى فلان اختلاف الازمنة موجب لتغير الحروف والعبارات فان التعبير
عن ارسال نوح قبل وقوعه يكون بارسلنا وكذا اختلاف الامكنة موجب لتغيرها فان
الاشارة الى زيد مثلا اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذلك واذا كان بعيدا
يكون بذلك والمشار اليه واحد غير متغير في الحالات وكذا اختلاف الاقوام بحسب الاصطلاح فانه
موجب لتغيرها فان العرب يعبر عن طلب الفعل عن المخاطب بافعل ونحوه وغيره بصيغة [illegible]
اصطلاح يكون معيارا فافهم قوله واما انه غير العلم في الاخبار فلان الانسان قد يخبر بما لا يعلمه
ولا يعتقده ولا يظنه بل يعلم خلافه او يشك فيه فاذا الحكم الذهنى في الشاهد مغاير للعلم فكون

في العالم ايضا كوكبه للاجماع على ان ما علمه الخبر لا يتخلف في الشاهد والغائب هكذا ذكره
الامام الرازي او نقول ما عنه العلم من حيث هو علم يقتضي المطابقة وما عنه الخبر من حيث
هو خبر لا يقتضي المطابقة واما وجوب مطابقة خبر الله للواقع فلما سيجيء من ان الكذب على الله
محال لان ما هو الخبر يقتضي ذلك واما انه غير الارادة فلان الامر قد يكون الخبير لعلامة غلامه
ام لا يأمر عنده مع انه لا يريد فعله والمعتذر من ضرب عبده بعصيانه يأمر عنده مع انه
لا يريد فعله بل يريد ان لا يفعل المأمور به واذا ثبت التغاير فيما في الشاهد فكذا في الغائب
قال صاحب اللباب ولنا ان نمنع حقيقة الامر هنا اذ ليس هنا اقتضاء نفسي للفعل
والجواب ان هذا او كان الزاما على من قال ان الامر لا يسار عن عبارة عن صيغة افعل على
سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما من قال ان الامر صيغة افعل
مع الارادة فلا يصح هذا الالزام له ذ الدليل العلم بان الله امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان
اما انه امر فلانه وعده الثواب بالايمان واوعده العقاب بتركه واما انه لم يرد منه الايمان
فلان الارادة هو الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد الايمان لوقع [illegible] ان كلامه
تعالى صفة بانه للعلم والارادة قائمة بالنفس القديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وانما
نقل صفة واحدة مع ذكره كونه غير العبارات والحروف [illegible] الى العبارات [illegible]
له ومطلق [illegible] المعتزلة ان امره عبارة عن ارادته فعل المأمور به قال الامام ولو قالت المعتزلة ان
كلامه تعالى في الاخبار عبارة عن ارادته لفعل [illegible] اخبار المخاطب علم المتكلم بما اخبر به تكرر
وفي الاوامر عبارة عن ارادته لفعل المأمور به لم يبعد لكن ما وجدنا في كلامهم هذا [illegible]
شأن الطريق الاول للاصحاب في الجواب وعليه جمهور المتأخرين واختاره الامام في هذا الكتاب
وحمل بعضهم المعنى الواقع في كلام الشيخ على الامر الوجودي القديم الذي يقوم بذات الباري
وقال وان الجواب انا نعني به تصور الحروف والعبارات مع المعنى في النفس ولا انه ان حصولها في
النفس يكون على سبيل التوالي بل حصولها في النفس دفعة كما يحصل كتابته في [illegible] مرتبة
عليه مثل تلك الكتابة ولا يمكن انه نفس العلم اذ العلم من حيث انه علم يجب مطابقته للواقع وتصور
العبارات مع معانيها لا يجب مطابقتها للواقع من حيث هي ووجوب صدق كلام الله لامتناع
الكذب عليه لا لان تصور العبارات مع معانيها يقتضي ذلك ومغايرته لسائر الصفات السبع
ظاهر هذا هو الطريق الثاني واختاره الفاضل محمد الشهرستاني في كتابه الموسوم بنهاية الاقدام
وهو مستلزم لكون الواضع للعبارات هو الله تعالى على ما عليه الشيخ وموافق لقول الشيخ وجمع السلف
ان القرآن هو المقروء بالالسنة المحفوظ في الصدور المكتوب في المصاحف المسموع بالآذان
وان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا وكل منها [illegible] ان النظم ركن له وكذا
نقل عن ابي حنيفة ان النظم ذكر [illegible] له [illegible] في الصلاة بناء على ان النظم لا يراد به لا

الأزلي والمعنى يتعلق به الازلي ويقوم به الاحكام ويحصل به معنى المباحاة فاسقط فرضه
النظم في حق الصلاة خاصة رخصة ولازم في حق غير العاجز لو كتب واحد معنى بالفارسية
او وافقه على القراءة بها منع عنه ونسب الى الزندقة والجنون ولما ذكره فخر الاسلام البزدوي
من ان هذا كالايمان فان له ركنين الا ان لازم لا يحتمل اسقاطه بحال وهو التصديق ولازم غير لازم
يحتمل اسقاطه رخصة في حق المكره اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان ولم يتمكن من الافصاح به وصدق مرة
في عموم جنس الناس وهو الاقرار ولما عليه العلماء المحققون من ان اعجاز القرآن اسما للمعنى فقط
لم يكن معجزا ابدا عنه بل للاطلاع على المعاني ثم انه وان كان اسما للنظم والمعنى
جميعا الا انه يوصف بالاحكام المتعلقة بمعناه وعليه ورد قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وبالاحكام
المتعلقة بالنظم ككونه محكما ومتشابها وسورا وآيات وعليه ورد قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا
ايضا فالجملة تصح اجزاؤها ولا يلزم من تعدد القراءات المتعلق به تعدده فان المقروء واحد
والقراءة متعددة وهذا الطريق اسهل عليه رأى الامام [illegible] علمه فضلا عن غيره ان
بالجملة شيء مرتضى منه فليتذكر هنا عبارته لئلا تشغله المتمحلون قال رحمه الله اعلم ان الاصحاب
لما رأوا اجماع السلف الصالحين على ان الكلام صفة الله وكل ما هو صفة الله فهو قديم فالكلام
قديم والكلام مرتب الاجزاء مقدم بعضها على بعض وكل ما هو كذلك فهو حادث فالكلام حادث مع
كل طائفة قدح في مقدمة منهما كالحنابلة للاول والكرامية للثانية والاشاعرة للثالثة والحنابلة للرابع
والجواب ان الكلام يطلق على معنيين على الكلام النفسي وعلى الكلام اللساني وقد يعمم الاحوال
القائمة بها المتكلم بالفعل والمتكلم بالقوة ويسمى الكل بالضد كالسبات للاول والسكوت
للثاني والخرس للسكات والمعنى يطلق على معنيين على المعنى الذي هو مدلول اللفظ وعلى المعنى
هو القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان المراد منه مدلول
اللفظ حتى قالوا بحدوث الالفاظ وله لوازم كثيرة فاسدة كعدم التكفير لمنكر كلامية ما بين
الدفتين لكنه علم بالضرورة من الدين انه كلام الله وكلزوم عدم المعارضة والتحدي بالكلام بل
نقول المراد به الكلام النفسي يعني المعنى الثاني شاملا للفظ والمعنى قائما بذات الله وهو
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور وهو غير القراءة والكتابة والحفظ
الحادثة كما هو المشهور من ان القراءة غير المقروء وقولهم انه مرتب الاجزاء مقدما لانه بل المعنى
الذي في النفس لا ترتب فيه ولا تقدم ولا تأخر كما هو قائم بنفس الحافظ ولا ترتيب فيه نعم الترتيب
انما يحصل في التلفظ لضرورة عدم مساعدة الالة له وهو الذي هو حادث ويحمل الادلة
التي تدل على الحدوث على حدوثه جمعا بين الادلة وهذا البحث وان كان ظاهره خلاف ما عليه
متأخرو القوم لكن بعد التأمل تعرف حقيقته وان هذا المحمل محمل صحيح لكلام الشيخ
لا غبار عليه فاحفظ والله يقول الحق وهو يهدي السبيل واذا اذا عرفت ان المعنى له

يراد وانكونه متكلما كونه خالقا للحروف والاصوات ايجاده في جسم ما علمنا انه لا نزاع بيننا وبينهم
من جهة المعنى في كونه متكلما بالتفسير الذي قالوه اذ قد عرفنا ان جميع الحوادث عندنا حادثة
بخلق الله فهو خالق الحروف والاصوات ايضا بخلقه والمعتزلة وان كانوا قائلين بان العبد خالق
لافعاله الاختيارية الا انهم ذهبوا الى ان القرآن القائم بجبريل او بالرسول بخلقه الله فيهما
ويسمون ذلك بالسمع لكن النزاع بيننا وبينهم في كونه متكلما بالتفسير الذي قالوه واقع من جهة
اللفظ فانا لا نطلق المتكلم في اللغة موضوعة لموجد الكلام والرجوع فيه الى اهل اللغة اما
النزاع من جهة المعنى بيننا وبينهم في كونه متكلما بالتفسير الذي ذكرناه فانا نثبت معنى قديما غير
العلم والارادة قائما بذاته ونسميه بالكلام النفسي وهم ينكرون ذلك ويقولون المعنى القديم
الذي يقوم بذاته في نفس الامر هو نفس الارادة وفي الخبر هو نفس العلم واطلاق المتكلم على بعدم
الله تعالى مجاز لانه يكون باعتبار الارادة والعلم فيكون باعتبار خلقه الكلام في الغير ثم رجع النزاع
بيننا وبينهم في قدم القرآن وحدوثه الى ثبوت المعنى الزائد ونفيه فانهم لو اثبتوا المعنى
الزائد الذي نسميه بالكلام النفسي لما انكروا قدمه وادلتهم الدالة على حدوث الفاظ القرآن
من كونه مؤلفا من الاجزاء المرتبة المتقدم بعضها على بعض تقدما زمانيا وكل ما هو كذلك فهو حادث
انما تقوم حجة على الحنابلة لا على جمهور المناظرين من الاصحاب فانهم يجوزون حدوث نظم القرآن
ويقولون الكلام النفسي الذي يقوم بذاته هو المعنى الذي يعبر عنه بعبارات مختلفة والادلة
التي تدل على حدوث القرآن مطلقا من غير التعرض لنظمه محمولة عند الاصحاب على حدوث لفظه
الحوادث لا تقوم حجة على السلف ايضا لان النظم النفسي ليس فيه الترتيب زماني حتى يلزم
حدوثه نعم القراءة المتعلقة به حادثة وفيها ترتيب زماني والادلة الدالة على حدوث القرآن
تحمل على حدوث القراءة المتعلقة به ولنذكر ادلتهم التي ذكرها الآن على حدوث القرآن وهي
من المنقول وجهان الاول ان كلام الله لو كان قديما لزم الكذب والعبث في حقه تعالى واللازم باطل
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان المتكلم لا بد له ان يقصد بكلامه افادة اما نفسه واما غيره ليخرج
عن العبث اما افادة نفسه فيجوز ان يكرره ليحفظه او يتعبد به العبد كما يتعبد الله بقراءة القرآن سكوت
واما افادة غيره فيجوز ان يخاطب به غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهاه عنه وكل ذلك
الله منزه عنه من طلب الكناية ولم يكن في الازل من يفيده كلامه فكان كلامه في الازل عبثا وذلك سفه
ونقص الثاني ان كلامه لو كان قديما لكان خبرا يجري على وجه مخصوص تعلقه متعلقا به لذاته [illegible]
عليه يتعلق بجميع ما يصح ان يعلم يجب ان يكون كلامه متعلقا بجميع ما يصح ان يتكلم به واذا كان
الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يأمر به او ينهى عنه فيلزم ان يكون امرا بجميع الافعال
وناهيا عنها معا وذلك محال هكذا ذكره الامام الرازي في نهاية العقول بعض [illegible] الاستوى
نسبة الى المتعلقات كالعلم والقدرة والصواب اسقاط القدرة [illegible] القدرة ليست

واجيب النقل بجميع ما يصح تعلقها به كالعلم واجيب عن الاول بمنع الملازمة ودليلها فان
العبث والسفه انما يلزمان لو تكلم بالكلام الذي هو الحروف المقطعة والاصوات من غير
فائدة عائدة اليه او الى غيره فاما الطلب القائم بذاته فلا عبث ولا سفه فيه وان خلا عن
الفائدة في الازل وايضا ان اريد بالعبث والسفه ما لا فائدة فيه اصلا فلا نسلم انتفاء
اذ افعال الله واحكامه لا يجب تعليلها بالاغراض وان اريد به ما عري عن ذلك فنسلمه حتى يبطل
في صحيحه وعن الثاني لا يلزم من عدم الصفة وصحة عموم تعلقها عموم تعلقها بالفعل كما في
القدرة والارادة القديمتين ومن المنقول عشرة اوجه الاول ان القرآن ذكر والذكر محدث
فالقرآن محدث اما الصغرى فلقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وهذا اشارة الى القرآن وقوله
وانه لذكر لك ولقومك والضمير عائد الى القرآن واما الكبرى فلقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر
من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث
الثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا قوله انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون ولا يستقيم الا بوجوه احدها انه يعبر عنها او قال له كن جزاء الارادة
الواقعة في الاستقبال لان اذا والجزاء متأخر عن الشرط والمتأخر عن الواقع في المستقبل
محدث والى هذا اشار بقوله فيكون اي قوله كن متأخر عن الارادة وهذا اذا جعلنا اذا
شرطية وان جعلناها ظرفية فوجهه انه تعالى قوله مقيد واذا اردناه ظرف زمان
له دال على الاستقبال لانه موضوع له ولم يقل اذا مقيد وهو في قوة المصدر
كانه قال انما قولنا لشيء حين اردناه قولنا كن واذا كان قول كن مقيدا بالواقع في زمان
الاستقبال يكون القول ايضا واقعا في زمان الاستقبال والواقع في المستقبل حادث
فيكون قول كن حادثا وانما قال هذه الآية بعينها تدل على قدم كلام الله وذلك لانها تدل
على ان مصدر جميع المخلوقات امره وهو قوله كن ولا يلزم منه ذلك ان يكون امره قديما
اذ لو كان حادثا لاحتاج الى امر آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم اما قدم الامر
او التسلسل والثاني محال فيلزم الاول واذا كان امره قديما كذا الجميع اذ لا قائل بالفصل
احتجوا بانه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون لفظ كن بمعنى الحروف والاصوات قديمة
بكون المخلوقات انما تحصل عقيبه وانتم لا تقولون بقدم الكلام بمعنى الحروف
[illegible] وبانها انما تدل على ان قوله فيكون للتعقيب بلا تراخ فيلزم ان يكون الكون حاصلا
عقيب قوله كن والكون محدث فكذا المتقدم عليه لان المتقدم على الحادث بزمان يسير
محدث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة فان اذ ظرف زمان لما مضى والمختص بزمان
معين محدث فالقول المختص به محدث وبانها لما ان الاستقبال فيكون قول كن واقعا
في زمان يسير فيكون حادثا فكذا الجميع لعدم القائل بالفصل الرابع قوله تعالى كتاب احكمت

اما انه مركب فلانه يدل على تركب القرآن من الامور المرتبة وهي الحروف والآيات والمركب
من الامور المترتبة حادث وقوله انا انزلناه قرآنا عربيا فانه يدل على ان كلام الله يكون عربيا
تارة وعبريا اخرى والمتغير يكون حادثا الخامس كلامه مسموع لقوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وكل مسموع حادث لانه لا يكون الا حرفا وصوتا
السادس القرآن معجز بالاجماع والمعجز يجب مقارنته لدعوى النبوة لان السابق على الدعوى
لا اختصاص له بها فلا يدل عليها ولا شك ان دعوى النبي للنبوة حادثة وكذا القرآن المقارن
لها السابع القرآن موصوف بكونه منزلا ومنزلا فلا يكون صفة لله والا يلزم انتقال
صفته الى الغير وهو ضروري البطلان الثامن انه اخبر بلفظ الماضي عن الامور الحادثة نحو
انا انزلناه في ليلة القدر انا ارسلنا نوحا واذ قال ابراهيم واهلك عادا وثمود فلو كان
كلامه قديما لكان كذبا لان الاخبار بالوقوع في الماضي عما لم يقع فيه كذب والكذب على
الله محال التاسع القرآن وقع فيه النسخ بالاجماع والقديم لا يقع فيه النسخ لا رفعا بعد ثبوته ولا منع
عدمه وايضا اذا امر الله ابدا بصلوة الفجر فاما ان يدل ايضا على فعلها فاذا اتى بها من يسمع
ذلك لا يقتضي الاتيان بحصول الحاصل فلو كان امره قديما امتنع رفعه زمانا بعد زمان امتنع
عدمه العاشر ما روي انه كان عليه السلام دعا به يا رب طه ويس ويا رب القرآن العظيم فان
المربوب محدث واجاب الامام عن الكل اجمالا بحرف واحد وهو انا لا ننازع في اطلاق
لفظ القرآن وكلام الله على هذه الحروف والاصوات لانه حاصل بخلقه تعالى له وما ذكرتم سورتهم
من الادلة فانما يفيد حدوث القرآن بهذا التفسير وذلك متفق عليه لكنا ندعي صفة قديمة
قائمة بذات الله ونسميه بالكلام النفسي ونقول اطلاق المتكلم على الله باعتبار الكلام بهذا
التفسير لا بالتفسير الذي للاول فالكلام الذي يدعى قدمه لا يجري فيه ما ذكروه من الادلة
والكلام في الذي حاولوا اثبات حدوثه محل لا نزاع لهم في حدوثه والجواب التفصيلي عنها
ان نقول اما الاول فكلمة كل اه ممنوعة وقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث لا يدل
على حدوث كل ذكر يأتي منه بل على حدوث ذكر يحدث اللعب عند سماعه والقرآن
لم يحدث عندهم لعبا وضحكا بل ابكى هادا اضطرابا ولهذا قال كثير من اهل التفسير المراد
بالذكر في قوله ما يأتيهم من ذكر الاسرار المذاكرة والمواعظ الواردة على لسان الرسول
الخارجة عن القرآن وقال بعضهم المراد به الرسول المبلغ ومنه قوله تعالى ذكرا رسولا وان اراد
بالذكر القرآن وهو حادث فقد فات الكلام اما الثاني فلانه لان قوله اذا اردناه
انما يدل على حدوث تعلق الارادة بالكائنات في زمان الاستقبال وحدوث القول
المركب من الحروف والاصوات عقيبه ولا يلزم من هذا حدوث الكلام القائم بذاته اذ لا
استبعاد في ان يخلق الله قول كن مركبا من الحروف المقطعة والصوت في جسم اذا اراد ايجاد

شيء

شيء ويكون الكلام النفسي قديما واما الثالث فجوابه انه لا يلزم من تعلق كلامه بالزمان الماضي
ان يكون حادثا فان كلامه قديم واحد ويعرض له الاضافات الى الازمنة ولا يتغير ذاته
بتغير الاضافات كما في علمه واما الرابع فجوابه ان تركب القرآن من الحروف والآيات
التي بينها تقدم زماني اعني الكلام النفسي فلا يستلزم حدوثه واما الخامس فجوابه ان
المسموع هو القرآن بمعنى القراءة والقرآن يجيء بمعنى القراءة ومنه قوله تعالى ما اذن الله لشيء
اذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن وايضا الكلام الذي يتكلم الله به عندكم وهو ما خلقه
في جسم او اللوح استحال ان يسمع ولم يكن هو الذي نقرأه لان قارئ لا يتكلم من
التاويل واذا جاز لكم العدول الى التاويل جاز لنا ايضا واما السادس فجوابه كجواب
الخامس فان المعجز هو القرآن بمعنى القراءة لا بمعنى الكلام النفسي واما السابع فجوابه
ان القرآن المنزل هو بمعنى القراءة ومنزليته بسبب منزل حامله وهو جبريل فلا يلزم
العرض لا يعقل واما الثامن فجوابه ان القديم لا يتغير بتعلقه الى الازمنة كما مر في جواب
الثالث واما التاسع فجوابه ان معنى وقوع النسخ في القرآن انه انتهاء تعلقه وانتهاء
تعلقه بما تعلق به وامر الله تعالى ليس عبارة عن الاقتضاء بل عن الخبر بكون المأمور يستحق
الثواب بفعل المأمور به ويستحق العقاب بتركه وذلك الخبر قائم بذاته تعالى لا يتغير سواء
امتثل المأمور ام لا واما العاشر فجوابه ان المراد برب القرآن بهذه السورة كما مر
تنبيه ذهب الجمهور منا الى ان كلام الله صفة واحدة كما مر في
وحدة قدرة الله وهو انه لو كان كلامه صفات متعددة فاسنادها الى الذات اما
بالقدرة وهو ممتنع لامتناع اسناد القديم الى القدرة واما بالايجاب وهو الموجب الى جميع
الاعداد على السوية فلو تعدد كلامه لزم ان يكون صفات غير متناهية وهو باطل فيكون
صفة واحدة فعالة الشيخ يتصف في الازل بكونه امرا ونهيا وخبرا واستفهاما ونداء الى
غير ذلك من الاقسام بسبب اختلاف التعلق والاضافات الى المتعلقات وقال عبد الله
بن سعيد من اصحابنا انه لا يتصف في الازل بهذه الاقسام بل انما يتصف بها فيما لا يزال
واورد عليه ان الكلام جنس لهذه الانواع التي ينقسم الكلام اليها والجنس لا يوجد الا في ضمن
الانواع واذا لم يوجد شيء من انواعه في الازل لا يوجد جنسها ايضا في الازل فلا يكون كلامه
قديما وابطل هذا الاعتراض واجيب عنه بان هذه انواع اعتبارية للكلام يحصل بسبب
تعلقه بالمتعلقات فلا يلزم من انتفاء امثال هذه الانواع انتفاء الجنس المنقسم اليها
والجواب ان الكلام الازلي ليس جنسا بل امرا مضافا يعرضه الاضافات ولذا يسمى بحسب
كل اضافة نوعا ثم ذهب بعض اصحابنا الى ان كلام الله القائم بذاته هو صفات

[illegible]

مختلفة ومن الامر والنهي والاستخبار والنداء [illegible] اجمع المعتزلة على ان
المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام هو على استحالة الكذب في كلامه ولكن اختلفوا في طرق الاستدلال
فاستدل المعتزلة بوجهين الاول ان الكلام الكذب فعل قبيح اما كونه فعلا فلان كلامه
تعالى عندهم من قبيل صفات الافعال واما كونه قبيحا فلانه قالوا المحكم منه ومن
العلم به لم يفعله وكل ما هو فعل قبيح يمتنع صدوره من الله بالاجماع فيمتنع ان الكلام الكذب
يمتنع صدوره من الله وهذا مبني على اصلهم في اثبات الحسن والقبح العقليين وسيأتي الكلام
عليه ان شاء الله الثاني ان صدور الكذب عنه تعالى مناف لمصلحة العالم اذ لو جاز ذلك لجاز ان يخلو الكذب
في النبي فلا يتميز النبي عن المتنبي ويرتفع المصالح المتعلقة بمتابعة النبي ومجانبة المتنبي وكل ما هو مناف
لمصلحة العالم يمتنع صدوره من الله لان رعاية الاصلح واجب عليه قلنا لا نم ان رعاية الاصلح واجب عليه وسيتبين
انه لا واجب على الله ولا عن الله واستدل الاصحاب فيه بثلاثة اوجه الاول ان الكذب نقص وكل
ما هو نقص فهو على الله محال فيمتنع ان الكذب على الله محال وايضا لو جاز الكذب عليه لزم ان يكون الواجب ممتنعا
حين كونه صادقا فالكذب منه لان الكذب نقص والصدق كمال وذلك معلوم الفساد نعم فاذا وجب
ان يكون الله صادقا وهذا الدليل انما يدل على انه تعالى صادق في كلامه القديم ولا يدل على انه
صادق في الحروف المنظومة والاصوات التي يخلقها في جسم الدال على الكلام النفسي لا يقال خلق
الكلام الكاذب نقص في فعله وهو منزه عن النقائص فلا يجوز ان يخلقه في جسم لانا نقول هذا رجوع
الى القول بالقبح العقلي اذ لا فرق بين القبح العقلي وبين النقص في الافعال الا في العبارة كما اشار
اليه الامام في احد موضعي الموقف الاول ايضا ان الكذب والنقص في الافعال عبارة عن الحسن والقبح العقليين
انه لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واذا كان
قديما استحال منه الصدق في ذلك الكلام لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم باطل لانا نعلم بالضرورة ان
من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الدليل ايضا انما يدل على صدق الكلام النفسي واما
على صدق الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم الدال عليه فلا الثالث وعليه المعول اخبار النبي عليه السلام عن امتناع
الكذب على الله وقد يقال ان علم ذلك بعض من الدور فان قيل اخبار النبي علم انما يكون حجة اذا علم صدقه
لكن العلم بصدقه ممتنع لاستلزامه الدور فلا يكون حجة واما ان العلم بصدقه يستلزم الدور فلانه يتوقف
على تصديق الله اياه لتثبيت معجزته وتصديق الله اياه انما يدل على صدقه لو ثبت كونه تعالى صادقا
اذ لو جاز عليه الكذب لم يلزم من تصديقه اياه كونه صادقا فلا يلزم من تصديقه الواجب امتناع عدم
كون ذلك الغير صادقا والا لجاز جواز الكذب عليه فاذن العلم بصدق النبي عليه السلام يتوقف على العلم بصدق
الله فلو توقف العلم بصدق الله على العلم بصدق الرسول لزم الدور قلنا لا نم ان تصديق الله اياه
انما يدل على صدقه لو ثبت كونه صادقا لان تصديقه اياه عبارة عن خلق المعجزة على وفق

دعواه فاذا خلق المعجزة على وفق دعواه يعلم بالضرورة انه سواء كان معه كونه متكلما ام لا وسواء
كونه صادقا وهو من الاشارة الى هذا وصدور هذا المقصد المقصد المقصد التاسع في اثبات
صفات اختلف فيها وهي معدودة واحدى عشر صفة اما المعدومة فقد شاق انه يدل للباري صفة
في نفيه زائدة على ما اسلفناه من الصفات ام لا ذهب بعضهم الى انه لا يجوز اتصافه بصفة زائدة
على ما اثبتناه فمنهم من احتج على ان الدليل يدل على ثبوتها فيجب نفيها وقد عرفت ضعف هذا
المسلك في الموقف الاول فان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه لا يفيد ومنهم من قال لو
جاز ان يكون له صفة اخرى فان كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقص وان كانت صفة نقص امتنع
ثبوتها له وهذا ضعيف لا نسلم ان عدمها في الحال نقص انما يصح لو قيل بعدمها في الحال وهو ليس
بلازم وعاشه انا لا نحكم بثبوتها لعدم قيام الدليل عليها عندنا ولا يلزم من عدم العلم بالدليل
عدم المدلول فمآله الى المسلك الاول فلهذا لم يذكره الامام ومنهم من قال لو كان له صفة زائدة على ما
اثبتنا لعرفناها لانا مكلفون بكمال المعرفة وكمال المعرفة انما يحصل بمعرفة جميع الصفات
البقاء واللازم باطل لان طريق معرفتها اما الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهما لا يدلان على
صفة زائدة على ما ذكر والجواب لا نم انا مأمورون بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان يقال انا ما
امرنا الا بما نعرف من صفات الله بالقدر الذي يتوقف تصديق الرسول على العلم به سلمناه لكن
لم لا يجوز ان التكليف بكمال المعرفة فرض الكفاية فيكفي ان يحصل كمال المعرفة لبعض كالرسول
عليه السلام دون بعض سلمنا انه فرض العين لكن لم لا يجوز ان لا يحصل المكلف به لا لبعض فان قلت
يلزم على هذا ان يكون اكثر الناس عصاة قلنا نعم ولا استحالة فيه فان اكثر الناس ضلال وجهال
وقد توقف بعضهم في ذلك وذهب الباقون الى ان لله تعالى صفات زائدة على ما ذكرنا وهو منها
كالبقاء والقدم والاستواء والوجه والعينين واليد والجنب والقدم والتمجيد والكف
والاصبع والتكوين فلنذكرها في مسائل المسألة الاولى في البقاء اتفق المتكلمون على ان الله تعالى
باق واختلفوا في انه باق ببقاء زائد عليه ام لا فذهب الشيخ ومعظم اصحابنا ايضا وجمهور
المعتزلة بغداد الى ان الباقي باق ببقاء والبقاء صفة زائدة على الوجود لان الوجود يتحقق
بدون البقاء فان وجود الجوهر في اول زمان حدوثه غير موصوف بكونه باقيا ويتصف
بذلك في الزمان الثاني فقد تجدد له وصف لم يكن وذلك يوجب ان يكون له زيادة معنى
وهو البقاء كالذي وصف بالمتحركية بعد ان لم يكن متحركا فان ذلك يقتضي ثبوت حركة قائمة
بذاته زائدة على كونه متحركا ولو جاز ان يكون باقيا بلا بقاء لجاز ان يكون متحركا بلا حركة وهو
مجاب عنه بوجهين الاول النقض بالحدوث لان الوجود يتحقق بدونه فان وجود الجوهر
حال حدوثه موصوف بكونه حادثا وفي الزمان الثاني يزول وصف كونه حادثا فالحدوث
عند الشيخ عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود ولا كون الوجود مسبوقا بالعدم فيه والحدوث

هنه مع بقائه فانه يقتضي ان يكون الحدوث صفة زائدة على الوجود وما يجاب به فكما ان البقاء
حصل بعد ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان كان فان اقتضى الاول كون البقاء زائدا اقتضى
الثاني كون الحدوث زائدا عليه وذلك باطل لان ذلك الحدوث لا بد ان يكون حادثا ويلزم التسلسل
والشيخ ابو الحسن يقول بزيادته وان التزم الخلاف نفيا كونه عرضا زائدا فان حدوث الحدوث
نفسه لا زائد عليه فلا يلزم التسلسل الثاني انكار وهو انه يحو الوجود بدون صدق الباقي عليه لا يوجب
ان يكون البقاء امرا موجودا زائدا عليه فان الله يصدق عليه انه مع الحادث بعد ان لم يكن
كذلك مع ان المعية ليست صفة وجودية له وذهب القاضي ابو بكر والامام امام الحرمين والامام
الرازي وجمهور المعتزلة البصرية الى نفي البقاء وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني
لا امر زائد عليه واستدلوا على ذلك بوجهين الاول ان البقاء لو كان صفة زائدة على الوجود لكان
باقيا اذ كون الوجود باقيا انما يكون بواسطة البقاء ح فلو لم يكن البقاء باقيا لا يكون الوجود
ايضا باقيا وان كان البقاء باقيا كان له بقاء زائد على وجوده وسيق الكلام اليه حتى يلزم التسلسل
واجيب عنه بانا لا نم انه لو كان البقاء صفة زائدة على الوجود لكان باقيا لكان له بقاء زائد على
وجوده لم لا يجوز ان يكون بقاء البقاء لا يكون صفة زائدة عليه ويكون غيره صفة زائدة عليه وقد
قد عرفت ما فيه في الموقف الثاني في بيان عدم ما يكون نوعه متكررا كالحدوث والقدم
والامكان والوجوب الثاني ان البقاء لو كان ثابتا لافتقرت ذات الواجب في وجوده الى
البقاء فان افتقر البقاء ايضا في بقائه الى وجود الواجب لزم الدور وان لم يفتقر اليه كان
وجود الواجب محتاجا اليه وهو مستغنيا عن الذات فكان بقاؤه وهو واجب الوجود
لذاته لا ان البقاء لو ثبت لافتقر الى ذات الواجب وافتقاره اليه غير موصوفة ضرورة البطلان
فكان عينا مطلقا هف واجيب عنه بانا لا نم ان البقاء لو كان ثابتا كانت ذات الواجب
مفتقرا في وجوده الى البقاء نعم يصدق كلما كانت ذات الواجب موجودا كان له بقاء من
غير ان يكون التقدم محتاجا اليه الثاني سلمناه لكن لم لا يلزم الدور وان افتقر البقاء ايضا
الى وجود الواجب لان احتياج البقاء انما هو الى وجود الواجب مطلقا وهو لا يحتاج الى
البقاء بل المحتاج الى البقاء انما هو وجود الواجب في الزمان الثاني اعلم ان المثبتين للبقاء فسروا
البقاء بامر يقتضي استمرار الوجود وقالوا هو زائد على نفس الوجود فمحض الوجود في اول
حدوثه بدون الاستمرار لم يحصل له الاستمرار والدليل الاول الذي ذكره النفاة ينفي ثبوت
البقاء بهذا التفسير واما بالمعنى العام بالموجود المقتضي وجوده في الزمان الثاني فالاول
في اثباته حصول الجوهر في الزمان الثاني عدم حصوله والمتكلم يفتقر الى مخصص وذلك المخصص
هو البقاء والمحمول فانهم ذهبوا الى البقاء بهذا المعنى زائد في المتكلم دون الواجب والدليل
الثاني الذي ذكره النفاة ينفي ثبوت البقاء بهذا التفسير   الثالثة   المسئلة الثانية

في البقاء احتج اهل الحق على ان الله قديم وقال الجمهور انه قديم بنفسه لا بقدم زائد عليه وقال
عبد الله بن سعيد من اصحابنا انه قديم بقدم وان القدم معنى زائد عليه واستدل على ذلك
بما سبق الاستدلال به على اثبات البقاء من الوجهين وقد عرفت ابطالهما ويدل على بطلان كون
القدم صفة معنى زائدا عليه انه ان اريد بالقدم انه الذي لا اول له فذلك يكون امرا سلبيا
فلا يستدعي ان يكون معللا بمعنى وان اراد بالقدم انه المختص بمعنى لاجله ثبت وجوده الازلي
كالمختص بمعنى لاجله كان مختصا بالحيز كما قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني كلامه به فهو
مع بعده عن دلالة لفظ القدم عليه يرجع حاصله الى صفة سلبية وهو وجوده لا في حيز
الصفات السلبية لا تعلل وان اراد به غير ذلك فلا بد من التصوير اولا ثم تقرير الدليل على ثبوته
ثانيا وقد مر في الموقف الثاني ان الدليل على ان القدم امر اعتباري وليس صفة وجودية
الثالثة   المسئلة الثالثة في الاستواء على العرش قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى
وقد اختلف المليون في ذلك فمنهم من حمل الاستواء على الاستيلاء والقهر ومنه قول
العرب استوى الامير على مملكته عند دخول الفاسق في طاعته ومنه قول الشاعر قد استوى
بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقول الشاعر فلما علونا واستوينا عليهم
تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا عليهم وهذا قول الجمهور ويعود الاستواء الى
صفة القدرة فان قيل حمل الاستواء على الاستيلاء غير صحيح لان الاستواء بهذا المعنى بعدم
مشعر بسبق المغالبة والاضطراب وسبق عدم المعاونة وهو ممتنع في حقه تعالى وايضا لا يكون
فائدة في تخصيص العرش بذلك مع عمومه بالنسبة الى جميع الحوادث اجيب عن الاول بانا
لا نم ان الاستواء بهذا المعنى مشعر بسبق المغالبة والمعاونة فان الاستيلاء على الشيء قد يكون
مسبوقا بالمعاونة والمغالبة وقد لا يكون مسبوقا بهما ولا دلالة للعام على الخاص كيف ولو كان كذلك
لكان لفظ الغالب مشعرا بذلك وهو غير جائز اطلاقه على الله لكنه جائز بدليل قوله تعالى والله غالب
على امره وعن الثاني بان فائدة تخصيص العرش بالذكر هو التشريف والتنبيه بالاعلى على الادنى
من حيث ان العرش في اعتقادهم اعظم المخلوقات جرما واجل الكائنات حجما ومنهم من
حمله على القصد والارادة بخلق العرش فان الاستواء قد يطلق ويعني القصد ومنه قوله تعالى
ثم استوى الى السماء فيعود الى صفة الارادة وهو بعيد لان الاستواء بمعنى القصد انما يتعدى بالى
دون على وذهب الشيخ في احد قوليه الى ان الاستواء صفة زائدة على السبع وان لم نعلمها بعينها
ولم يذكر عليه دليلا والمحققون ذكروا ان الاستواء صفة زائدة على العرش ليس كالاستواء للاجسام
وليس عبارة عن معنى لا نعلمه بذاته وزيادته على ما له من الصفات ليس بقطعي اذ لا دليل قاطع
على زيادته على السبع والظواهر لا تصلح للتعويل عليها مع قيام الاحتمال فان الاستواء يحتمل
ان يراد به صفة القدرة كما ان كونه من احدى الصفات السبع ايضا ليس بقطعي وذهب
المشبهة الى ان المراد بالاستواء الاستقرار والمماسة للعرش وهو باطل لما عرفت

المتشابهات الرابع المسألة الرابعة في الوجه قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال و
الإكرام فذهب الشيخ في أحد قوليه والأستاذ والسلف إلى أن الرب تعالى متصف بالوجه
وأن الوجه صفة ثبوتية زائدة على ما له من الصفات لا أنه بمعنى الجارحة وذهب في قول
آخر وتبعه القاضي إلى أن وجه الله وجوده ولم يذكر عليه دليلا وهو ليس بظاهر كما لم يكن سواه
أيضا كذلك واعلم أن لفظ الوجه في اللغة موضوع لمعنى الجارحة ولا يمكن حمله على هذا
المعنى فتعين كونه مجازا فإما أن يكون مجازا عن صفة زائدة لا نعرفها فيلزم الإجمال وهو خلاف
الأصل ومع هذا لا قاطع فيه أو يكون مجازا عما يعبر بالدليل خصوصه فلا يمكن إنكار كونه مجازا
عن الذات ومجموع الصفات ويرجح الأول لأنه خص بالبقاء والبقاء لا يختص بصفة دون صفة بل الباري
بذاته ومجموع صفاته الخامس المسألة الخامسة في اليد قال الله تعالى يد الله فوق أيديهم
وقال ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي فذهب الشيخ إلى أنها صفتان زائدتان على ما له من
صفاته لا أنها بمعنى الجارحة وهو مذهب السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه ولا قاطع فيه
وذهب أكثر أصحابنا إلى تفسير اليد بالقدرة فإنه مجاز شائع عرفا ولغة ولهذا يقال فلان
في يدي أي كان متعلق قدرته وتحت حكمه ومشيئته وإن لم يكن في يده بمعنى الجارحة فإن قيل
يمتنع حمل اليد على القدرة لوجهين الأول أن اليد مذكورة في لفظ التثنية وقدرته تعالى
واحدة الثاني أنه يلزم من ذلك عدم فائدة تخصيص ذكر آدم باليد لأن سائر المخلوقات أيضا
مخلوقة بالقدرة أجيب عن الأول بأن اليد مجاز عن القدرة وتثنيتها للدلالة على الكمال
وكأنه قيل لما خلقت بقدرة كاملة وعن الثاني بأن تخصيص خلق آدم بالذكر للتشريف كما
أضاف الكعبة إلى نفسه في قوله أن طهرا بيتي للطائفين مع أنه مالك العالم وكما خص المؤمنين
بالعبودية وإضافتهم إلى نفسه في قوله إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وذهب بعض
المعتزلة إلى تفسير اليد بالقدرة وهو بناء على أصلهم في نفي الصفات وإثبات الأحوال و
ذهب بعضهم إلى التفسير بمعنى النعمة وهذا ضعيف لأنه أضيف الخلق إلى اليدين والخلق
ليس بالنعمة وذهب قوم إلى أن اليد صلة زائدة والكلام في هذه الصفة كما ذكر في
الوجه السادس المسألة السادسة في العين قال الله تعالى تجري بأعيننا وقال
ولتصنع على عيني وهذا خطاب للمكلفين قال الشيخ في أحد قوليه وجماعة من السلف إنها صفات
زائدة على سائر الصفات كما قال في اليدين وقال في قول آخر إنها بمعنى البصر فالمجوز في
ولكن ما مر من إرادة العين بمعنى الجارحة ممتنع والعرف بين السنة فيكون إطلاقها على
الجارحة فإما أن يكون مجازا عن صفة زائدة لا نعرفها فيلزم الإجمال مع أنه لا قاطع فيه أو يحمل
أن يراد بالعين الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم وإما أن يراد بها البصر أو يراد بها
عن المحسن من عباده واختصاصهم بالإضافة إليه للتشريف والإكرام فيكون مجازا عن البصر هو
الأول السابع المسألة السابعة في الجنب قال الله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله

تعالى فعند السلف أنه صفة زائدة على ما له من الصفات الثابتة لا بمعنى الجارحة وقيل ليس
هذا قطعيا لاحتمال أن يراد بجنب الله أمره ولأن الجنب قد يطلق بمعنى الأمر ويكون حاصل قوله
فرطت في جنب الله في أمر الله ومنه قول الأعرابي أما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى
عليك تقطع وتروى وعلى هذا يعرف معناه في أمر عاشق ويحتمل أن يراد به الجانب ومنه يقال
فلان لاذ في جنب فلان أي جنابه وحرمه الثامن المسألة الثامنة في القدم قال
رسول الله عم في أثناء حديث طويل فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط أي حسبي
وعند السلف أنه على معنى الجارحة بل صفة زائدة على ما له من الصفات لما مر مرارا قال الطحاوي
يحتمل أنه تعالى ليس المراد بالجبار هو الله بل المراد به متجبر جاهل عن الملائكة ويجوز أن
يلهم الله النار طلبا للمزيد إلى أن يحصل وضع القدم المجاز المكنى فيها أو المراد به ما قدم للنار و
هذا بعيد لأنه قد ثبت في الصحاح عن أنس أن النبي قال لا تزال جهنم تلقى وتقول هل من
مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول قط قط بعزتك و
كرمك ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله لها خلقا فيسكنهم فضل الجنة وروي أيضا في
أثناء حديث فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله فيها رجله فإن النار وبالذكر لا يثبت فيها
التاسع المسألة التاسعة في الأصبع قال عم إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من
أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ثم قال رسول الله عم اللهم مصرف القلوب
صرف قلوبنا على طاعتك وفي رواية إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن ولا يمكن أن يكون
بمعنى الجارحة وحملها على صفة القدرة أولى من حملها على صفة زائدة العاشرة
المسألة العاشرة في اليمين والكف قال الله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقال عم إخبارا عن
ليلة المعراج فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي والكلام فيهما كما في اليد فحملها على صفتين
زائدتين وحمل المراد باليمين القدرة وبالكف التدبير يقال فلان في كف فلان أي تحت تدبيره
الحادية عشر المسألة الحادية عشرة في التكوين اعلم أنه اتفق مشايخ أهل السنة من
العلماء الحنفية كأبي منصور الماتريدي وأصحابه على صفة حقيقية زائدة على الصفات السبع
أخذا من قوله إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على كون
ثابت ويسمى بالأمر والكلمة والتكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع
وهو غيرها من القدرة لأن القدرة صفة ونسبتها إلى جميع المقدورات واحدة والتكوين إنما
يتعلق بما يدخل منها في الوجود ونفاه سائر الأصحاب وقالوا الحكم على التكوين بكونه صفة
زائدة إنما يصح بعد تحرير محل النزاع فإن كان المراد بالتكوين الصفة المؤثرة في وجود الأثر
فهي بمعنى القدرة وإن كان المراد به التأثير في وجود الأثر والحادث فهو صفة إضافية لا وجود
لها في الخارج لا حقيقية بل الوجود في الخارج هو الأثر على ما هو في الموقف الكائن الأثر

عن الآثار ولو كان المراد به الصفة المخصصة للمقدور بالوقوع وتوقف وجوده عليه عن
الإرادة ولو كان المراد به قول كن الذي جرت به سنة الله إذا أراد حدوث أمر وحدوث عقيبه
الحادث من حادث وليس لنا وكيف نكون لنا مع أن المكون الحاصل عقيبه بلا فصل حادث
وإن كان المراد به غير ذلك فلا بد من تصويره لينظر في صحته وفساده قال المثبتون نريد
به الصفة المؤثرة في وجود الأثر قولكم فيكون عين القدرة قلنا لا نم وإنما يلزم ذلك لو كان القدرة
هو الصفة المؤثرة في وجود الأثر وليس كذلك بل القدرة هي الصفة المؤثرة في صحة وجود
الأثر وإمكانه والتكوين صفة مؤثرة في وجود الأثر وإمكان وجود الأثر ليس نفس وجوده و
لا مستلزما له فيكونان صفتين متغايرتين لتغاير مفهوميهما والجواب لم لا يجوز أن التكوين
إذا أريد به الصفة المؤثرة في وجود الأثر غير القدرة لم القدرة إنما لم يكن مفهومها هو الصفة
المؤثرة في وجود المقدور وأما الصفة المؤثرة في إمكانه فإنه يبطل لأن الإمكان للممكن ذاتي فلا يكون
أثر القدرة القادر عليه لأن ما بالذات لا يعلل بالغير لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد ولأن الإمكان لو كان يعلل به المقدور به فحال هذا الفعل مقدور ولأنه حكم كما يعلل يتقدم عدم
المقدور به ويحال هذا عن مقدور ولأنه واجب أو ممتنع فلا يكون أثرا لها وإذا بطل هذا القسم تعين
الأول وجه نكته القدرة والتكوين مراد فيه ويكون كون الحوادث أثر القدرة فيصير كونها
عين صفة أخرى لو [illegible] قالوا إما بيانا سلمنا أنه لو لم يريد بالتكوين الصفة المؤثرة في وجود الأثر
كان عين القدرة لا صفة زائدة لكنا نجيب بأنه لم يرد بالتكوين الصفة التي بها يترجح صدور الفعل من
القادر وذلك لأن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يتمكن الفاعل من طرفي الفعل والترك ونسبتها إلى
طرفي المقدور على السوية فلا بد لحصول طرف الفعل بدلا من الترك من صفة بها يترجح يحصل صحته
لئلا يلزم الترجح بلا مرجح وهو المراد بالتكوين فإن قيل صحة الفعل هي إمكانه والإمكان للممكن ذاتي
فكيف يعلل بالغير أجيب عنه بأن الإمكان الذي هو ذاتي إنما هو [illegible] المعلول وأما إمكان
صدور الفعل وصحته من الفاعل فليس إمكانا ذاتيا حتى لا يجوز تعليله بالغير والجواب لم لا يجوز
على أن التكوين بهذا المعنى ليس صفة زائدة على السبع لم القدرة وهي الصفة المؤثرة لما كانت
نسبتها إلى طرفي المقدور على السوية احتاجت إلى صفة تخصص أحد الطرفين بالوقوع وهي الإرادة
ويكفي في ذلك المخصص للإرادة من غير احتياج إلى صفة أخرى هي مبدأ لكون الفعل وجوده
فالتكوين بهذا المعنى يعني الإرادة إذا عهد هذا فاعلم أنه ذهب بعضهم إلى أن التكوين ليس عين
صفة زائدة إلى لم التكوين عين المكون في الخارج وإن تغاير مفهوماهما على معنى أنه لا يوجد في
الخارج شيء يصدق عليه التأثير وشيء آخر يصدق عليه الأثر بل إنما [illegible] للعقل [illegible]
حصول الصورة في [illegible] من [illegible] وكذا إماله واستدل المثبتون على أن التكوين ليس
نفس المكون بوجوه الأول أنه تعالى وعلى أن الله موجد للعالم ومكون له والمكون من قام به

التكوين على ما سبق في أصل الكلام فيكون صفة زائدة على السبع ولا يكون غير المكون ولو لكان الضرب
غير المضروب والأكل غير المأكول وهو من الفساد والجواب أنه لا يدل على أن التكوين صفة
زائدة على السبع وفيه النزاع ولا يدل على كونه صفة إضافية زائدة على السبع ~~ولا يكون غير المكون~~
لا مضروبا ولا يدل أيضا على أنه غير المكون في الخارج والمثال الذي ذكرتم في بيانه ليس نعم لأن
المضروب والمأكول ليسا أثري الضرب والأكل بل متعلقيهما وكلامنا في الأثر ولنا أن هذا
المكون أثر التكوين وبيانها أنه لو لم يكن صفة زائدة وكان نفس المكون والحال أن حصول المكون
بالتكوين لكان حصول المكون بنفسه لا بالله فلا يكون خالقا للعالم ويلزم استغناء العالم
عن الباري وكونه قديما والجواب لم أردتم بالتكوين في قولكم حصول المكون بالتكوين
القدرة فلا يلزم كونه صفة زائدة على السبع ولا يقول لم التكوين بمعنى القدرة عين المكون
وإن أردتم به صفة مؤثرة غير القدرة فلا نم ثبوتها وعلى تقدير ثبوتها فجرى السؤال بكونها عين
المكون ولو أردتم به تأثير القدرة في الحادث فلا نم أن المكون حاصل بل حصوله بالقدرة
كالمر حصول التكوين أيضا بالقدرة والثاني لو لم التكوين لو لم يكن صفة زائدة وكان عين المكون
لم يكن بين الله تعالى والعالم نسبة سوى أنه أقدم وكون الشيء أقدم من غيره لا يوجب كونه خالقا
له فلا يكون العالم مخلوقا لله تعالى وهو محال والجواب لا نم أنه لا يكون بينهما نسبة سوى أنه أقدم منه
بل بالضرورة بين العالم نسبة مخصوصة سوى أنه أقدم منه واستدلوا بوجوه لو عد به من هذا
يسهل على المتعلم حلها في كتابنا المرصد المرصد الخامس في بيان ما يجوز تعلقه
بالباري كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الأول في بيان جواز كونه مرئيا
أي مخلوق ويتبادر إليه يسهل على بيانه مقامات لأن الكلام فيه إما في صحة كونه مرئيا أو
في وقوعه المكون لنا المقام الأول في بيان صحة كونه مرئيا اختلف الناس في ذلك وحاصل
نزاع المليين فيه مذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى وأحاله سائر الفرق وقبل الشروع
في الحجاج لا بد من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد فنقول إذا نظرنا
إلى أمر لا يشتبه على الناظرين كالشمس مثلا أو شيء صغير وشاهدناه مشاهدة تامة وعرفنا فيه
حاله التي هي روية وهي مغايرة للعلم بالمرئي ولا لما أخبر والخيال عند كوننا رائين الشيء
عند كوننا غافلين عنه بعد غيبته عنا واللازم بطلانا إذا الطبقنا أعيننا عقيب رؤيتنا
لشيء علمنا نحن لم نعرفنا له حالة علمنا لغير عنه مغربا له حالة النظر إليه أنه يحصل لنا عند
النظر أمر زائد وهو الرؤية وكذا إذا علمنا شيئا علما جليا ثم رأيناه علمنا بالبديهة تفرقة
بين الحالتين مع حصول العلم فيهما مع زائد في الثانية هو عبارة عن زيادة الانكشاف والرؤية و
لإدراك وهو قائم عندنا بمحل الإدراك لأن الحكم لا يتعدى عن محل الصفة عندنا وعند الحكماء و
المعتزلة قائم بجزء من الإدراك ويجوز أن يتعدى حكم الوصف النفسي عن محلها إذا عرفت هذا فنقول

وذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز ولم يثبت أدواتها حالة هي الانكشاف نسبتها إلى ذاته كالمخصوصة
كنسبة الإبصار إلى سائر المرئيات وانكشف ذلك جميع الفرق وقالت الفلاسفة وذكر الآمدي ليس
عبارة عن زيادة الانكشاف بل عبارة عن تأثير الحدقة في المرئي وذلك في حقه تعالى محال
فعولوا سوى المعتزلة والفلاسفة بأنه تعالى واستدلوا على ذلك بوجوه الأول أن من نظر إلى قرص
الشمس بالاستقصاء ثم غمض العين فإنه يرى قرص الشمس حاضرا عنده بحيث لا يمكنه أن يدفعه
عن نفسه أصلا وليس ذلك إلا لحدقته بل يرى عن صورة الشمس ويجد صورتها في الحدقة
بعد ولم تزل الرؤية الثاني أن من نظر إلى روضة خضراء بالاستقصاء ثم نظر إلى شيء أصفر
فإنه يراه ملونا بلون ممتزج من الأخضر والأصفر وما ذاك إلا لتأثر الحدقة عن الأخضر وبقاء
صورتها في الحدقة بعد التحول عنها الثالث أن الشعاع القوي يؤثر في الباصرة وكذلك
الباصرة الشديدة وتقهرها بحيث لو نظر بعد ذلك في رؤيتها إلى الضوء ضعيف أو ساتر
ضعيف لم يرها ولولا تأثر الحاسة من المرئي لما كان كذلك والجواب أن هذه الوجوه لا تدل لكم
لأنها إنما تدل على تأثر الحاسة في الجملة عند الإبصار ولا تدل على أن الإبصار مشروط به
على ما تدعونه ومع تجويز أن ترى الله تعالى من غير تأثر حاسة عنه ومن غير مواجهة ومقابلة
حدقة نحوه كما أن الله تعالى يرانا من دون ذلك وإن حصل التأثر عند الإبصار بالنسبة إلى ذاته تعالى زيادة
الانكشاف التي نعبر عنها بالإدراك والإبصار كما ينكشف القمر ليلة البدر انكشافا تاما لا
تضامون في رؤيته كما روي عن رسول الله وأما سائر الفرق فلأنهم ذهبوا إلى أن الشاهد والمقابلة
وصلت الحدقة نحو المرئي شرط في الإبصار وعند ذلك في حق الله تعالى فلا بد من الاشتراط
فإن الإبصار من قبيل العلوم التي خلقها الله فينا عند وجود هذه الأمور من غير اشتراط
والله قادر على أن يخلق في أعمى الصين رؤية بقعة أندلس من غير أن يوجد هذه الأمور التي
شرطوها وقد استدل الأصحاب في المقام الأول وهو إمكان رؤيته تعالى
بمسلكين المسلك الأول التمسك بالدليل النقلي وهو الذي عول عليه الشيخ أبو منصور الماتريدي
والعمدة فيه قوله تعالى حكاية عن موسى رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل
فإن استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الأول أن رؤيته تعالى لو كانت ممتنعة
لما سألها موسى عليه السلام فلما سأل علم أنه ممكنة بيان الشرطية أنها لو كانت ممتنعة وجب أن يكون
موسى عالما بامتناعها وإلا لم يكن سؤاله لأن نعمة لا بد أن يكمل بمعرفة العقائد الإلهية
والجهل بها لا يجوز على الأنبياء فكيف يعلم الأمة العقائد الحقة وإذا وجب أن يكون
موسى عليه السلام عالما بامتناعها امتنع عنه سؤال الرؤية لأن العاقل لا يطلب المحال لكونه عبثا
الوجه الثاني أنه علق رؤيته تعالى على استقرار الجبل حيث قال فإن استقر مكانه في
استقرار الجبل أمر ممكن في نفسه لأن الجبل جسم وكل جسم ممكن أن يكون ساكنا والمعلق على الممكن

ممكن لامتناع استلزام الصادق الكاذب واعترض على الاحتجاج الأول من جهة وجوه الأول منع
المقدمة الاستثنائية بأنا لا نسلم أن موسى علم بسؤال الرؤية ولم لا يجوز أن يكون المراد من قوله رب
أرني أنظر إليك اجعلني عالما بك علما ضروريا فعبر عن العلم الضروري بالرؤية لأنه لازمها و
إطلاق الملزوم وإرادة اللازم شائع في كلام العرب سيما استعمال رأيت بمعنى علمت وأرأيت بمعنى
أعلمت قال الآمدي وهذا تأويل أبي الهذيل العلاف وتابعه عليه الجبائي وأكثر البصريين من
المعتزلة وأجيب عنه بأن الرؤية في الآية إذا كانت بمعنى العلم كان النظر المذكور فيها أيضا
بمعنى العلم واللازم باطل لأن النظر وإن أطلق بمعنى العلم لكنه إذا وصل بإلى فيحمله عليه لكون
ظاهرا في الرؤية على ما بيناه في المقام الثاني ولاستلزام مخالفة الظاهر من غير دليل هكذا
ذكره الآمدي ويفهم منه أن ما وقع في التنزيل من الرؤية وإن استعمل للعلم لكنها إذا وصلت
بإلى فيبعد من طبقات العلم وهو السابع والصواب أن النظر وإن استعمل للعلم لكنه إذا وصل
بإلى فيبعد لأن الموصول بإلى في الآية هو النظر لا الرؤية ثم نقول وإن أمكن حمل الرؤية
معنى به في الجملة على العلم لكن يمتنع حملها عليه في الآية أما أولا فلأنه يلزم منه أن يكون موسى غير عالم
بربه ضرورة وإلا لسأل حصول ما هو حاصل له واللازم باطل لأن مخاطبته علم مع الله
بدون العلم به مما لا يعقل والعاقل لا يقول المخاطب إنما يستلزم العلم بوجود المخاطب مطلقا أعم
من أن يكون ضروريا أو نظريا والسؤال إنما هو عن العلم الضروري فلا يلزم من ثبوت العام
ثبوت الخاص وأما ثانيا فلأن قوله تعالى لن تراني جواب عن سؤاله والمعتزلة يحملون على أن قوله لن
تراني محمول على نفي الرؤية فلو كان طلب موسى علم للعلم لما كان الجواب مطابقا للسؤال لم يرد
به علما من أعلامه الدالة على الساعة نظير حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى
ملك واسأل القرية والمراد به أهل القرية ومعنى قوله أرني علما من أعلامك الدالة على الساعة وهذا
تأويل الكعبي والبغداديين من المعتزلة وأجيب عنه بأن الإضمار خلاف الأصل فلا يصرف الكلام
إليه إلا لدليل ومع هذا لا يستقيم هنا حمل الكلام عليه أما أولا فلأن قوله تعالى لن تراني جواب له
والمراد به نفي الرؤية بإجماع المعتزلة كما عرفت فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال على ما مر لو أول
كان محمولا على نفي رؤية الآية لأنه لا يكون كذبا لأنه قد أراه أعظم الآيات وهو تدكدك الجبل الوجه الثالث
سلمنا أنه علم بسؤال الرؤية لكن سألها لقومه لا لنفسه وإنما لأجل قومه في قولهم أرنا الله جهرة ممنوع
والثاني مسلم وذلك لأنهم لما سألوا الرؤية أضاف الرؤية إلى نفسه وسألها ليكون منعها أبلغ
في دفعهم وردعهم عما سألوه منبها بالأعلى على الأدنى وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه وأجيب
عنه بأن المفهوم من قوله أرني سؤال الرؤية لنفسه فالحمل على سؤاله لأجل قومه إنكار خلاف
الظاهر من غير دليل ومع هذا لا يستقيم هنا أما أولا فلأن القوم الذين سألوه الرؤية إن كانوا
مؤمنين وكان موسى مصدقا بينهم لكفاه أن يقول هذا ممتنع لأن المراد امتنع الرسول من سبي

امتنع عنه واذا كان كذلك فلم يكن به حاجة الى سؤال الله ذلك بل كان يجب عليه ان يردعهم
ويزجرهم عن سؤال الرؤية لانه طلب ما لا يليق بجلال الله وكبريائه عندكم والنبي يجب عليه
تقرير العقائد الصحيحة ونفي العقائد الفاسدة الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم
آلهة لم يسكت عن ذلك بل رد عليهم اذ قال تعالى انكم قوم تجهلون وان كانوا قد فتنوا ولم يكن
موسى مقصده عندهم لم يسمعهم الجواب اخبارا عن الله بقوله لن تراني لان الكفار لم يكونوا
حاضرين وقت سؤال الرؤية بل الحاضرون في ذلك الزمان والموضع هم السبعون الذين
اختارهم موسى من امته على ما قال واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما كلمه ربه
قال رب ارني انظر اليك واذا لم يكن واحد من الكفرة حاضرا في ذلك الموضع لم يسمعوا
الجواب ولم يقبلوا قول موسى مع ظهور صدقه بالمعجزات التي ظهرت فعدم قبولهم قول
ابيه مع انه لم يجب صدقهم بشيء من الدلائل كان اولى واما ما قالوا انهم لما سألوا الرؤية
وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردهم عن سؤالهم باخذ الصاعقة لهم والعذاب الاليم
عقيبه على ما قال تعالى فاخذتهم الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية مع
اضافتها الى نفسه ثم ليس في اخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه بل يجوز ان يكون
ذلك لانهم طلبوها تعنتا وعنادا الا ترى ان موسى عن ذلك فانكر الله تعالى ذلك منهم كما انكر
قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم او تنزل علينا كتابا من السماء
ولم يكن ذلك مستحيلا نظرا الى ما قصدوه من التعنت لانه تعالى لم ينكر قصد موسى في سؤال
الرؤية فرجع لبيد ما ذكرتم بل بيان امتناع ما طلبوه اذ قولهم يلزم من اخذ الصاعقة عليها
بثبتهم لانا نقول لو كان موسى مقصده عندهم لم يحتج الى السؤال ولو قلنا بصدقهم فيه لا اخبار
عن الله تعالى سلمنا ان موسى علم كان مقصده عندهم لكن ربما كان بين لهم امتناع الرؤية
بالدلائل العقلية فما لم يجاب بالامتناع فيجرهم به فيما ضد لهم الدلائل العقلي والنقلي
لانا نقول فيكون رجوعا من هذا الوجه الى الوجه الرابع وسائق ما فيه الوجه الرابع سلمنا
انه سأل الرؤية لنفسه لكن لا نسلم انه ذكر شان العلم باستحالة الرؤية على الله اذ العقد ود
من سؤال الرؤية انما هو ان يعلم ان استحالته نظرا بوسمعي فضاف الى ما عنده من الدليل
العقلي ويقوى علمه بالاستحالة وذلك جائز لان في ساحة ولا دليله ولكل ايس من حسن ادلة
فائدة ولهذا اكثر الله تعالى ادلة على وحدته فكيف اذا كان سمعي حسي عقلي ونقلي وان ...
ذلك وقع من ابراهيم عليه السلام كما حكى الله تعالى في قوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي اي يجمع دليل المشاهدة الى دليل العقل واجيب عنه اولا بان احدا والعلوم
في القوة والضعف ولان الحل على ما هو المختار عبارة عن صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه
النقيض بوجه ما وعدم احتمال النقيض مما لا يقبل تطرق التفاوت اليه على هذا اوجب .

تاويل قول ابراهيم فهم مراده بانه يخاطبه منه بكلامه عند نزوله الله بالوحي ليعلم انه قد عند
الله وهذا ضعيف لانه خاطب الرب تعالى بقوله رب ارني وجبريل عليه السلام بوب ولا احياء
الموتى غير مقدور لجبريل فلا يحسن السؤال منه باحياء الموتى وحينئذ اوله بان الله قد
اوحى الى ابراهيم ان اتخذ انسانا خليلا وعلامته ان احيي الموتى بسبب دعائه
فوقع في قلبه انه ذلك الانسان فطلب ذلك ليطمئن قلبه بانه هو ذلك الخليل وثانيا بانه هو
كان يمكنه طلب تاكيد العلم بامتناع الرؤية بتعيين الدليل السمعي له من غير ان يطلب الرؤية
المستحيلة مع استحالتها وطلب تاكيد العلم بطلب الرؤية المستحيلة خروج من عادات العقلاء
سيما الانبياء الوجه الخامس سلمنا ان سؤاله للرؤية ينافي علمه باستحالتها لكن ولم لا يكون موسى
عالما باستحالته على الله سبحانه وتعالى اما عندنا فلان وجوب معرفة الله تعالى للتوصل الى
معرفة حكمته فانه لا يفعل القبيح وذلك لا يتوقف على العلم باستحالته لكونه مرئيا واما عندكم
فلان وجوب معرفة الله تعالى وصفاته انما هو بالشرع ولعل شريعة موسى عليه السلام لم تكن امره
بوجوب معرفة انه تعالى مستحيل ان يرى سلمنا ان شريعته امرته بذلك وكان عالما باستحالة
الرؤية لكن لم قلتم بامتناع السؤال وانما يكون ممتنعا لو كان ذلك محرما في شريعته وهو غير
معلوم وعلى تقدير ان يكون السؤال محرما في شريعته فالسؤال عن الرؤية صغيرة والصغائر
غير ممتنعة على الانبياء على ما سبق واجيب عن الاول بانه لا يجوز جهل موسى باستحالة الرؤية مع ... شرعا
لان العلم بكون النبي المصطفى بالتكلم الحامل للنبوة دون احاد المعتزلة ودون حشوية طرفا من علم الكلام
في معرفة الله ومعرفة ما يجوز عليه ويمتنع من البدع الشنيعة كيف ولو انا اتفقوا على ان علم الانبياء بذات
الله وصفاته اكمل من علم احاد الامة فيكون علم موسى بامتناع الرؤية اتم من علم احاد المعتزلة وعن الثاني
بانه اذا كان عالما بامتناع الرؤية ولم يكن سؤال الرؤية محرما يكون السؤال عبثا وهو مما ينزه منه
من له ادنى عقل سيما الانبياء المكرمين وعن الثالث بان حمل ... على الله تعالى لا يجوز من الصغائر
حتى يجوز على الانبياء كيف وهو مستلزم للجهل عندكم على ان في جواز صدور الصغائر من الانبياء كلام سيجيء
ان شاء الله واعترض على الاحتجاج الثاني من وجهين الاول لا نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن قولكم انه علقها على
استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن قلنا علقها على استقرار الجبل حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع
ولو وجدت الرؤية ضرورة وجود الشرط لان الجبل حاله كان مستقرا والثاني مسلم ولا نسلم ان استقرار سكونه ح
الجبل حال حركته ليس ممكنا بل ممتنع لذاته والجواب انه ما علقها على استقرار الجبل بشرط الحركة للزوم
الحكم ما ذكرتم اذ ذلك اضمار وزيادة في الشرط على خلاف الاصل بل علقها على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد الحركة والسكون فان الماهية لا بشرط شيء اعم من الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء واستقرار
الجبل من حيث هو هو ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال واستحالة الحال الاستقرار استحالة العارض سلمنا
انه علقها على استقرار الجبل حال حركته لكن لا نسلم ان استقرار الجبل حال حركته ممتنع لذاته بل ممكن لذاته

اذ يمكن ان يحصل الجبل بدل الحركة سكونا نعم انه ممتنع بشرط اتصال الجبل بالحركة وذلك ضروري بشرط المحمول لا بالذات
الامكان الذاتي الثاني سلمنا ان استقرار الجبل امر ممكن لكن المقصود من تعليق الرؤية به ليس هو بيان
صحة الرؤية او امتناعها اذ هو غير معقول فيه بل المقصود انما هو بيان ان الرؤية لا تقع لعدم وقوع الشرط
المعلق به لكون ذلك مطابقا للسؤال وهو حاصل لعدم الشرط سواء كانت الرؤية جائزة في نفسها او ممتنعة
والجواب انه يلزم من تعليق الرؤية على استقرار الجبل بيان صحتها وامتناعها وان لم يكن هذا البيان مقصودا
من التعليق وذلك لان الشرط اذا وجد فاما ان يوجد الجزاء او لا يوجد فان وجد كان محكوما بالوجود ولا محالة
ان لم يوجد لزم بطلان التعليق والشرطية ولزوم ذلك كاف في مطابقة الجواب للسؤال لان الواجب
في الجواب ان يفيد المقصود من السؤال واما انه لا يفيد فائدة زائدة على المقصود فذلك غير واجب بالاتفاق
[illegible] مذهب وقد ذكر الاصحاب في هذا المقام ادلة لو تمت لدلت على وقوع الرؤية ايضا
واكتفى المصنف في هذا المقام الثاني بهذين الوجهين للاختصار اذ المطلوب اخص من الممكنة وكل ما يدل على وقوع
الرؤية يدل على امكانها بالضرورة [illegible] المسلك الثاني لبيان امكان الرؤية الدليل العقلي
والعمدة في ذلك مسلك الوجود الذي سلكه الشيخ والقاضي وارتضاه الجمهور وتحريره انا نرى الاعراض
والجواهر اما الاعراض فلانا نرى الالوان والاضواء وكالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهو ظاهر على
ما ذكره المص واما الجواهر فلانا نرى الطول والعرض وليسا عين الطويل من الجوهر [illegible]
ومرجع الطول والعرض الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص واذا رأينا الطويل فقد رأينا تلك الجواهر وبناء
على تركب الجسم من الجواهر الافراد وليس مرجعهما الى عرض قائم بالجسم مسمى بالمقدار لانه مبني على كون
الجسم مركبا من الهيولى والصورة وهو باطل واذا ثبت ان كلا من الجوهر والعرض مرئي فيكونان
مشتركين في صحة كونهما مرئيين وهذه الصحة لا بد لها من علة لانها من الجائزات لانه يصح ان لا يكون مرئيا و
هذه الموجودات يصح ان تكون مرئية ولولا الجواهر حال الوجود دون حال العدم لكان حصول
هذه الصحة حال الوجود دون حال العدم لكان حصول هذه الصحة حال الوجود ~~دون حال العدم~~
واستواؤها حال العدم ترجيحا لاحد طرفي الممكن بلا مرجح وهو محال فهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة
بين الجواهر والاعراض المرئية لان الحكم بكون الشيء مرئيا حكم مشترك بين جميع المرئيات فلو عللناها
بعلة غير مشتركة لكون الجوهر جوهرا او العرض عرضا لزم تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة
وانه غير جائز لما مر في الموقف الثاني ثم ان العلة المشتركة بين الجوهر والعرض اما الوجود او
الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث يمتنع كونه علة للصحة لانه عبارة
عن الوجود مع اعتبار العدم السابق فلا يمكن ان يكون العدم جزءا من العلة واذا سقط العدم عن درجة
الاعتبار سقط الحدوث وايضا [illegible] فتعين ان يكون علة صحة كون الجوهر والعرض مرئيين
هو الوجود والوجود مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات فتتحقق في حق الباري تعالى علة صحة كونه مرئيا
فوجب ان يثبت في حقه هذه الصحة وهو المط ثم نقرر هذا الدليل في سائر المحسوسات بانه لو صح

ما ذكرتم من الدليل لصح رؤية المسموعات والمذوقات والمشمومات لجريان الدليل المذكور فيها
بعينه والملازمة بظاهرها بل امتناع رؤية الروائح والطعوم والحرارة والاصوات قلنا لا نم بطلان
اللازم فان الرؤية عندنا عبارة عن كشف وانكشاف على ما حصل في النفس من العلم بأمر يخلقها
الله تعالى فيه بالبصر وانه من غير برهان وحجة يعني وهذا لا يقتضي [illegible] بل يخلق
بحاسة البصر دون سائر الحواس فيصح رؤية جميع المحسوسات واما انا لا نرى لجريان العادة من الله
بذلك لا لامتناع ان يخلق فينا رؤيتها والخالقون سددوا الكلام على جواز رؤية سائر المحسوسات
وليس بمنكر لان رؤيتها بالمعنى الذي ذكرناه ليست ممتنعة فلا عبرة بما في الباب انا لم نرها
فيجوزه عادة لكن في الخارج لا يوجد من العادات ثم اعترض بعض الفضلاء على الدليل المذكور من
وجوه الاول لا نم انا نرى الاعراض والجواهر بل المرئي هو الاعراض فقط فلم يجب تعليل الصحة بامر
مشترك بين الجواهر والاعراض فلكم الجوهر انما قلتم انا نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا
لا نم انهما جوهران بل المرجع بهما الى المقادير الحاصلة على الجسم اعراضا قائمة به والجواب ان نفي
المقدار مبني على نفي الجوهر الفرد وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد بينا فساده كما ابطلنا
الجوهر الفرد ونفي الهيولى فيكون المراد من الطويل بعض الجواهر المجتمعة لا العرض القائم بالجسم
ومن يدعي هناك دليلا على عدم عرضية الطول والعرض احدها انا لو فرضنا ان الف الاجزاء من
الاجزاء التي لا تتجزأ بحيث لا يمكن الزيادة على الجسم المتألف منها وينقل مقاديره فانا نقطع بكونها
طويلة وان لم يخطر ببالنا حصول المقدار القائم بها ولو كان الطول عرضا لكان من لا يعلم عرضية المقدار
شاهدنا على الجسم لا يعلم كون تلك الاجزاء المتألفة الممتدة من الارض الى السماء طويلة لا عرضية
الجواهر
المقدار انما يعرف بعد [illegible] ولا يمكن السؤال فيما فرضنا ونهايتها ان تألف الافراد وامتدادها شرط
لقيام العرض الذي هو المقدار بها والا لجاز قيام المقدار بتلك الجواهر سواء كانت متألفة ممتدة او
لم يكن كذلك بل كانت متناثرة وذلك باطل ضرورة واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار بها لا يكون
بهم
الطول بعين المقدار ولا نوعا منه لامتناع ان يكون الشيء شرطا لنفسه او لجنسه بل يكون المرجع بها
الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص واذا رأينا الطويل فقد رأينا تلك الجواهر المجتمعة
وهو المط الثاني سلمنا ان الجواهر والاعراض كليهما مرئية لكن لا نم احتياج الصحة الى علة لكونها عدمية
عبارة عن الامكان والامكان عدمي لانه لو وجد [illegible] من الموقف الثاني والجواب اولا بالمعارضة
بما يدل على ان الامكان وجودي على ما مر في باب الامكان وثانيا بانا سلمنا ان الامكان عدمي لكن
ليس عدما مطلقا بل عدم مضاف اختص بعض الاشياء دون بعض والاعدام المضافة تحتاج
الى علة لان لها حظا من الوجود والجواب ان الاول [illegible] والثاني لا يجري في الامور العدمية
الخاصة وان احتاجت الى علة الا انه يجوز استنادها الى امور عدمية واذا كان كذلك بطل

حصر الأمور التي يمكن جعلها علة لهذه الصحة في الوجود والحدوث ولا نسلم إبطال كون الحدوث
علة أيضا والحصر في الجواب ما أفاده الم وهو أن المعنى بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية
كما صرح به الآمدي لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة إلى العلة بهذا المعنى ضروري سواء كانت
وجودية أو عدمية وكون العلة بهذا المعنى وجودية أيضا ضروري لامتناع تعلق الرؤية بالمعدوم
ولتكن هذا الحصر على ذكر منك إذ به تنحل أكثر الشبه الواردة على هذا الدليل الثالث سلمنا أن صحة كون
الشيء مرئيا تحتاج إلى علة لكن لم لا يجوز أن تكون مشتركة بل يجوز أن يكون صحة كون الجوهر
مرئيا معللة بعلة وصحة كون العرض مرئيا معللة بعلة أخرى إذ لا دلالة على أن صحة رؤية الجوهر ليست بعينها صحة
رؤية العرض وهو ظ ولا مثلها لأن المثلين هما المتساويان يقوم كل منهما مقام الآخر في جميع الأمور الواجبة
والممتنعة والجائزة وههنا كل واحدة من الصحتين يستحيل قيامها مقام الأخرى لأن صحة كون العرض مرئيا يستحيل ثبوتها في الجوهر
لأن الجوهر يستحيل أن يرى عرضا وكذا صحة كون الجوهر مرئيا يستحيل ثبوتها في العرض لأن العرض يستحيل أن يكون
جوهرا وإذا لم تكن إحدى الصحتين نفس الأخرى ولا مثلها بعينها لو تماثلا لعم والمختلفان يجوز تعليلهما
بعلتين مختلفتين وأما ثانيا فلأن الصحتين على تقدير تسليم كونهما مثلين تكونان واحدا بالنوع والواحد
بالنوع يجوز تعليله بعلل مختلفة كما مر في بحث العلل من الموقف الثاني والجواب أولا ما ذكره الإمام الرازي
بأن صحة الرؤية أمر واحد لا اختلاف فيها وإنما الاختلاف في إضافتها تارة إلى الجوهر وتارة إلى العرض
والإضافة خارجة عن حقيقتها والشيء لا يختلف باختلاف الأمور الخارجة عنه وإذا كان صحة الرؤية
المتعلقة بالعرض لم يجز تعليلها بعلتين مختلفتين وأما ثانيا فما حققه الم وهو أنا نستدل على أن علة صحة الرؤية واحدة
سواء كان صحة رؤية الجوهر بعين صحة رؤية العرض أو كانتا مثلين أو كانتا مختلفتين وذلك أنا
قد علمنا المراد بعلة صحة الرؤية ما يتعلق به الرؤية وعند ذلك نقول علة صحة رؤية الجوهر والعرض
واحدة لأنا نرى الجوهر والعرض فعلة صحة رؤيتهما أي ما يتعلق به رؤيتهما إما أن يكون أمرا مشتركا
بينهما أو يكون خصوصية أحدهما والثاني باطل لأنا نرى شيئا من بعيد وليس متعلق رؤيتنا منه خصوصية
الجوهرية ولا خصوصية العرضية فضلا عن أنه خصوصية أي جوهر أو عرض وعن أنه خصوصية
أنه هو إذ لا ندرك من ذلك الشيء شيئا من تلك الخصوصيات بل إنما ندرك منه أنه هوية ما مشتركة
بين جميع المرئيات وكذا نرى زيدا وهو عبارة عن الجوهر مع الأعراض المخصصة له رؤية واحدة
متعلقة بهوية خاصة بعينه وليس متعلق رؤيتنا إياه العرض فقط كما يقوله النظام من أنا نرى
من الجسم الأعراض القائمة به كاللون والشكل ونستدل بها على الجسم إذ ليس متعلقها ولا خصوصية
الجوهر والعرض فإنا ربما لا نفصل عند الرؤية عن تركيبه منهما بل نفصله إلى جواهر وأعراض مخصصة تقوم
بها وإذا بطل كون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر والعرض تعين أن يكون متعلق الرؤية فيهما هو
الأمر المشترك بينهما ثم نقول هذا الأمر المشترك لعوننا على صحة الرؤية متعلق الرؤية لا يبقى علة صحة الرؤية في

الجوهر والعرض فقولنا أمر مشترك بينهما وهو المط الرابع سلمنا أن علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر
والعرض لكن لا نسلم أنه لا مشترك بينهما إلا الوجود والحدوث فإن الإمكان مشترك بينهما ومغاير للوجود
وإلا لكان كل موجود ممكنا وللحدوث أيضا لأن الإمكان حاصل قبل الحدوث والشيء لا يكون حاصلا
قبل نفسه والجواب أن الدليل على انحصار المشترك بينهما فيهما أن تكون علة لصحة الرؤية هي الوجود و
الحدوث فقد أن المراد بالمشترك الذي هو علة لصحة الرؤية ما يتعلق به الرؤية وذلك المتعلق لا يجوز
أن يكون هو الإمكان لأن علة صحة الرؤية تختص بالموجود والإمكان وأصل الدليل مبني على أن صحة الرؤية متحققة
عند الوجود ومنتفية عند العدم ولولا تحققها عند الوجود وانتفاؤها عند العدم لما كان كذلك والإمكان
لا يختص بالموجود بل يتناول الموجود والمعدوم وإلا لم يكن أمر الوجود هذه العلية لأن متعلق الرؤية يجب
أن يكون موجودا لكونه مدركا بالبصر والمشترك الذي غير هذه العلية ليس موجودا ولا يجوز أن يكون
متعلق الرؤية هو الحدوث بالاستدلال المذكور فتعين أن يكون متعلق الرؤية فيهما هو الوجود
لكونه معنيا أما مع خصوصية باعتبار العدم وأما هو الحدوث وأما بدونه فلكونه هو مطلق الوجود
الخامس سلمنا حصر المشترك بينهما في الوجود والحدوث لكن لا نسلم عدم صلاحية الحدوث لكونه علة لصحة
الرؤية فقولكم الحدوث أمر عدمي لكونه عبارة عن مجموع وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا يمكن أن
يكون جزءا من العلة قلنا لا يمكن أن يكون جزءا من العلة إذا كانت العلة علة للوجود وأما إذا كانت العلة
علة للعدم فيجوز أن يكون العدم جزءا منها إذ تعليل العدمي بالعدمي جائز لا استحالة فيه وههنا المعلول
وهو صحة الرؤية أمر عدمي لكونها عبارة عن الإمكان العدمي كما سبق بحث الإمكان فيجوز أن يكون
العدم جزءا من علتها أعني الحدوث والجواب ما سبق من أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يتعلق
به الرؤية والعدم لا يمكن أن يكون جزءا من متعلق الرؤية لأن متعلق الرؤية موجود والعدم ليس
بمدرك فإن قيل هذا الجواب إنما يتم لو كان الحدوث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل والعدم
السابق وهو ممنوع بل هو عبارة عن مسبوقية الوجود والشيء بالعدم وهذه المسبوقية كيفية في وجود
الشيء مغايرة للوجود الحاصل والعدم السابق فلم لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية قلنا المسبوقية لكونها
من النسب أمر اعتباري فلا يمكن أن يكون مما يتعلق به الرؤية إذ لو جاز لزم تعلق الرؤية بالمسبوقية الحاصلة
في الإضافات لم يصح [illegible] والدليل السادس لا نسلم أن حقيقة الوجود مشترك بين الباري
فيكون صحة الرؤية أيضا ثابتة كيف وقد ذهب الأشعري إلى أن وجود كل شيء عين حقيقته فلو كان
الوجود عنده مشتركا بين الواجب والحادث لزم أن تكون حقيقة الواجب مشتركة أيضا بينه وبين الحادث
بل يلزم من اشتراك الوجود بين الموجودات كون الحقيقة مشتركة بين جميع الموجودات فيكون حقيقة
الإنسان مماثلة لحقيقة الفرس والحجار والنبات ولا قائل به وأجاب عنه الآمدي وصاحب اللباب
بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الأصحاب لم يرد عليه
ما ذكرتم وإن كان ممن لا يعتقد كونه مشتركا كالشيخ فتمسكه بالدليل المذكور إنما هو للإلزام والمؤكد

بطريق الالزام لا يلزم ان يكون معتقدا للملزوم فالمراد بان الوجود ليس معناه الا الكون الذي هو امر
الا كون الماهية مجردة منه للتحصيل اثر الوجود الخارجي ليس كون الماهية مجازه بحسب الهوية الشخصية
كما عرفت ولا شك ان هذا الكون مشترك بين جميع الموجودات فانا نعلم بالضرورة ان الشيء الكون من بعد
له هذا الكون وان لم نعلم خصوصيته ولا يزول اعتقاد هذا الكون له بزوال خصوصياته كما ان الماهية
المطلقة المقولة على الماهيات ايضا كذلك فاندفع منع كون الوجود مشتركا قوله وجود كل شيء عين
حقيقته فلو كان الوجود مشتركا لزم ان تكون حقيقة الانسان والفرس المشتركة كذلك مشتركة وهذا له
ولا قائل به قلنا لا يلزم الشيخ ذلك لا زما به الا غيرا وبين الماهيات فلولا انسانية والفرسية وغيرهما
فلم يلزم الشيخ كونها مشتركة لست من غير الماهية المطلقة لا يلزم من ذلك بل هي حصصات لا اسباب اي خصوصيات وعلم
الماهية ولا يلزم من كون الماهية المطلقة مشتركة كون خصوصياتها كذلك ومن هنا ثبت الهويات ايضا
اي خصوصيات موجبة للتشخصات لان العرض العام المعينة تحصل له باعتبار كل فرد حصة معينة
تعينه تعتضي لا مر من ان اختلاف المحال سبب لتشخص الاعراض واعلم ان هذا الجواب مبني على ان
الوجود عند الشيخ مشترك معنى بين جميع الموجودات وزائد على الحقائق المعينة والمتوسطة كما
ذكر الامام الرازي ومن بعده من ان الشيخ في بحث الامور العامة حتى انه ما سيأتي ثم نسبة الينا على انه ذلك
يكون لا اكثر عارض ولو معول على ما لاح تم بادي الراي والتفكر في كلام الشيخ وهو خصوصيات لا يعول
عليه لان الشيخ صرح في بحث الرؤية بان الوجود ذلك مقرر في كتبه كلام التحقيق في الامور العامة
ان بعد سلمنا ان علة الرؤية هو الوجود مشترك بين القادر والمكن لكن الامر يستلزم في جواز
سوى صحة رؤية الله لجواز ان يكون المصحح للشيء حاصلا فيه مع ان الصحيح غير حاصل له لانتفاء
شرطها وذلك كما ان الحقيقة مصححة لكون الذات شبيهة بامره حاصلة صحيحا ومن نقضه وهو حاصلة
في حق الله ثم من الشيء لا بالصرورة لا عليه لانتفاء الوجود والقابل ليس لوجود الانية والجواب يعلم
مما ذكرناه في جواب الوجه الثالث وهو المراد بعلة صحة الرؤية ما يتعلق به وهو كون الشيء له
هوية ما اي وجود ما لا خصوصية الهويات والوجودات كان الشيء المرئي من بعد من غير ادراك
خصوصيته كونه جوهرا او عرضا الى غير ذلك فعلى هذا يكون ما يتعلق به الرؤية هو الوجود فيجب
ان يحل على كل واحد على الدليلة من غير اشتراط شرط معين وتعتقد بأن يعقل بان العام
فلا تستوي بان صحة الرؤية الذي هو المفهوم الاول شرع في المقام الثاني المسلك ثان وقوع الرؤية
في الآخرة للمؤمنين احتج بعضهم منهم الامام الرازي على هذا المسلك ضعف وقوله قال الامام في هذه
المسألة على قولين منهم من قال بجواز الرؤية وقوعها في العام للمؤمنين وذهب الى سعود الثبوت
ومنهم من نفى الامرين وقال لا ادري ولا نعم وذهب الى سعود الاستدلال وحجر ذا بين الاول
في المقام الاول جواز الرؤية فلو علمنا مع ذلك ان المؤمنين لا يرونه يوم القيمة لكن ذلك قولا ثالثا خارقا
للاجماع لكونه رفعا للامرين والذي اجمع العقلاء على نفيه دليل فاذا لامدى هذا المسلك

تدليم

العام

غير صحيح لان خرق الاجماع انما يكون بالقول بأمر ينافي الاجماع او ينفي ما اتفق الاجماع وذلك غير
متحقق فيما نحن فيه اذ هذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بجواز الرؤية والقول بانتفاء
وقوعها وشيء منهما لا يخالف الاجماع اذ القول بجواز الرؤية فيه موافقة من ذهب الى ثبوت الثبوت
والقول بانتفاء وقوعها فيه موافقة من ذهب الى ثبوت الانتفاء وهذا كما في مسألة قتل المسلم بالذمي
والحر بالعبد فان القائل فيه قائلان مختلفان بحسب الخصاص فيهما ونقول يقول ثبوت ويثبت تقسيمه
فيهما ونقول يقول بالانتفاء فالقول فيهما بالتفصيل ولا خبرا اي الثبوت في احد والنفي في الاخر لا يكون
خارقا للاجماع ولا مجموعا منه بالاحتجاج والمعتمد في ذلك مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاحتجاج فيه ان النظر قد يطلق في لغة العرب بمعنى الانتظار ويعدى
بنفسه ويستعمل بمعنى غير صلة منه قوله انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقوله فناظرة
بم يرجع المرسلون الاصح واحده اي منتظرون ومنه قول الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا الناظره قريب
اي منتظره وقد يطلق ويراد به التفكر والاعتبار واذا استعمل بهذا المعنى وصل بفي ومنه يقال
نظرت في الامر الفلاني اي فكرت فيه واعتبرت وقد يطلق بمعنى التعطف والرأفة فاذا استعمل
بهذا المعنى وصل باللام ومنه يقال نظر فلان لفلان اي تعطف به وراف به وقد يطلق بمعنى
الرؤية والابصار فاذا استعمل بارادته وصل بالى فوجب حمله على الرؤية والابصار واعترض
على هذا المسلك بوجوه الاول لا نسلم ان النظر الذي هو موصول بالى ولم لا يجوز ان يكون الى هنا حرفا
وصلة للنظر بل يكون اسما بمعنى النعمة واحد الالاء ذكر الازهري في تهذيبه عن ابي العباس عن ابن
الاعرابي ان الالاء واحدها الى وإلي ومنه قول الشاعر الاعشى ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع
رحما ولا يخون الى اي النعمة او بمعنى عند ذكر الازهري في تهذيبه عن ابن السكيت ان الى بمعنى
عند وانشد قول اوس بن حجر فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيا النطاسي حذيما اي فيما عندي
ويكون معنى قوله الى ربها ناظرة نعمة ربها منتظرة او عند ربها منتظرة نعمة والجواب انه لا يرد
تفسير المؤمنين وتخصيصهم بالتحضر لانعام والاكرام واذا حمل الى على الحرفية والنظر على الرؤية
بمعنى التبشير لان ذلك من اعلى النعم والكرامات ولو حمل الى على واحد الالاء والنظر على
الانتظار لم يحصل ذلك لان انتظار النعمة لا يكون نعمة بل غما وعذابا فلا يحسن الا ان يجعله بمنزلة الانتظار
لا انتظارا انما يكون غما اذا استدر الحاجة الى المنتظر ولم يحصل الوثوق بحصوله واما اذا اسنى
لا ترى ان فلان عالما ان من باب السلطنة على ثقة وصول الخلع اليه من السلطان عندما انه
فانه لا يكون مغموما بل مسرورا واذا لم يكن الانتظار غما مجرد نحو ونقول انما يحصل
ذلك في اجتماع المحتاج بين لذة التوقع ولذة العطاء سلمنا ذلك لكن حصول الغم عند الانتظار من
فعل الله فيجوز ان لا يفعله في الاخرة لانها دار خوارق العادات سلمنا ذلك لكن للمؤمنين احوال
مختلفة في الموقف فيجوز ان يكون توافق بعض الاحوال في عدم الانتظار ولا ينافي ذلك كون انه مذكورا

السعيد

وممن ورد ان انشأ في نظر ان الى نعمه الرحمن
فانظرها در ساعات مع لول او اعرض الغصن والانظار
موصود الى الخ

لا احل البشارة او نكني في صلوحها للاشتراك بها مبهمة لسرور الموعود وذلك كما اذا قال الانسان
انك تجتمع مع عدوك على باب الخليفة وتسمع عدوك يرد عند الخليفة ما تسخط عليه تباغيه
وانت تسمع ما تشتهيه يحسن به الخليفة حالك وتسوءه وقول القائل انه هذا القول لا يصلح
انه صالح لان تبشر الانسان به فكذلك هاهنا لا يحسن عن الاول بان يبشر المؤمن بان النظر
وانكار النظر ها هنا كان الحرج اصلا وما حكي من بعض الصحابة انه كان يدعو بالحرج معارضها
وكره انه من الملل الى مرّ وهو الانتظار موت احمر وعن الثاني بانه لانه مذكور في معرض الترغيب
وذلك يسد في كون المذكور من جنس ما لا تعارضه النعم في العادة حتى يسد الرغبة عنده لا يرى
انه لم يرغب عباده الا بالاشياء التي اعتمدوا او كونها لذيذة ولم يرغبهم في الدخول في النيران
وان كان يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا وسلاما وعن الثالث بان المؤمنين وان كان يجوز عقلا ان
يجعلها لهم احوال تحمل الا انه لا يناسب المقام لانه مذكور في معرض البشارة والترغيب لان المؤمنين
يكونون في الانتظار المستلزم للغم الوجه الثاني سلمنا ان النظر في هذه الاية هو موصول بحرف الى
لكن لا نسلم ان ذلك لا يجيء بمعنى الانتظار اذ يقول العرب نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وقال نظري
الى الله ثم الى فلان اي انتظاري واملي هذا الانتظار ومن لا ... كالاعمى ومنه قول الحكيم
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومعلوم ان العطاش ينظرون في مطر الغمام
معناه انهم نظروا الى بلال بمعنى الانتظار لكون نظرهم الى بلال تشبيها بنظر الظماء الى حيا الغمام
ومنه قول حسان وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي بالعون من عنده
ومنه قول الحماسي كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال ومعلوم ان نظر الخلائق
سجاله بمعنى الانتظار نظرا ومنه قوله اني اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغني الموسر
ومنه قول آخر وجوه بها ليل الحجاز على الهوى الى ملك دون العادت ناظرة اي بها ليل الحجاز
ينظرون الى ملك العرب ومنه قول آخر ويوم بذي قار رأيت وجوههم الى الموت من وقع السيوف
نواظر ادهم المعلوم ان العدو في تلك الابيات لا يصح حمله على الرؤية بل بمعنى الانتظار والجواب
لا نم مجيء النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار وقول العرب نظرت الى فلان بمعنى انتظرته عدول
على السنة الفصحاء الموثوق بعربيتهم وقولهم نظري الى الله ثم الى فلان معناه رؤيتي الى جهة الله
الى السماء لانها في العرف جهة الله ولهذا يرفع الناس ايديهم بالدعاء اليها والنظر في البيت
الاول محمول على الرؤية الحقيقية ومعنى البيت ان السعف يرون بلالا رؤية تعارفها كما
الظماء السحاب كما ان الظماء يرون السحاب رؤية تعارفها طمع السقي والنظر الذي هو بمعنى الرؤية
هي تارة مفعول بنفسه كما في المصراع الثاني وتارة موصولا بالى كما في المصراع الاول وكذا
في البيت الثاني بمعنى الرؤية اي يرون جهة العلو وهي السماء فانها في العرف يسمى جهة الله كما مر

او يرون ابا الله من الطعن والضرب من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يعد المراد
البيت على الوجه المذكور رواه بعض الرواة وهو وجوه ناظرات يوم بدر وذلك لان قائله
شاعر من اتباع مسيلمة فجوابه الطهر وذكر الانصار لاراده من يوم بكر يوم اليمامة سمي به لان القتال كان
فيه مع بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب وبنو حنيفة بطن من بكر بن وائل وعنى بالرحمن مسيلمة
الكذاب فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة وكذا في الثالث اي يرون سجاله كما يرى الحجيج طلوع
الهلال ويجوز استعمال النظر بمعنى الرؤية متعدي بنفسه وبالباء وان سلم مجيء النظر الموصول
بالى بمعنى الانتظار لكن يمتنع حمله في الابيات المذكورة على الانتظار لانها واردة على سبيل البشارة
والانتظار غم لا يصلح للبشارة به وكذا في البيت الرابع لان الفقير كما ينظر بامل المؤسر فقد
ينظر الى نظر الاعلى كونه متوقعا لذلك وكذا في البيت الخامس اذ يمكن ان يقال ان بها ليل
يرون الملك على بؤس منه فان الناس في العادة يحدون نحو الملك واما في ذلك العدو من البعد
يرى لاحتمال انه كان قطرو واحد انقا من الدنو اليه وحمل ذلك يصح سميته بالقوى على ان البيت
فالا يصح الاحتجاج به لانه من احملاق المتاخرين وكذا في البيت السادس ان المراد بالموت فيه
الشجعان المقاتلون سموا بالموت لانهم سبب له والتعبير عن المقاتل بالموت كثير في كلامهم ومنه
قول ... سيد الطائي وحل لهم باد روا بالعذر والهوى لا يرد كم اني اموت والمعنى انهم
يرون مقاتليهم او يقلبون الحدقة اليهم بسبب وقع السيوف الثالث سلمنا ان النظر في هذه الاية
ليس بمعنى الانتظار لكن لا نسلم انه بمعنى الرؤية فان النظر الموصول بالى قد يرد في كلام العرب لما
بمعنى تقليب الحدقة الى جهة المرئي وقد ملها لرؤيته كما يقال نظرت الى الهلال فلم اره و
لو كان النظر بمعنى الرؤية لكان رسا قضاوما يقال ما زلت انظر الى الهلال حتى رايته ولو كان
النظر بمعنى الرؤية فكان النظر غاية لنفسه ويقال انظر كيف ينظر فلان الى ولو كان النظر بمعنى
الرؤية لما كان مرسا بخلاف الحدقة وما قال به ويراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالمراد
بالنظر هنا تقليب احداقهم اذ لو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا لقوله وهم لا يبصرون ولان النظر
الموصول بالى قد يوصف بما لا يوصف به الرؤية من الشدة والضعف والسرور ولازدراء
والرضى والهجر والغزل والخشوع ونحو ذلك ومن البين ان الرؤية لا يوصف بشيء منها بل هي
احوال يكون عليها عين الناظر من الاوضاع عند تقليب الحدقة بحسب هذه الوجوه ان النظر الموصول
بالى يستعمل لتقليب الحدقة فيكون حقيقة فيه لاصالة في الاطلاق والخصوص واذا ثبت ذلك فيكون
مجاز الاطلاق والنظر الموصول بالى على الرؤية حقيقة ومجازا في تقليب الحدقة عن الرؤية وهو حقيقة
في الاول لا هنا فلو كان حقيقة في الثاني ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا مجاز لانه انما يكون
بالاستعمال من الملزوم الى اللازم وتقليب الحدقة لا يستلزم الرؤية بل هو مقدمة لها كالاصغاء

للسمع فهو موجب عليه الرؤية وهو لا يوجب ولو حمل النظر في الآية على تقليب الحدقة لا سيما
كون المطلوب الله في الجهة والباري منزه عن الجهة فتعين حمله على المجاز ويمكن في الآية لا عتقاده المجاز
ولا دعا به قلنا عادته هنا في الباب انه يجب صرف النظر في الآية عن معناه الحقيقي ونحوه لدلالته
على الرؤية مجازا لكن لا نسلم في الآية حمله على المجاز لجواز ان يراد الى نعم الله ناظرة فيكون من باب
الاضمار وهو مساو للمجاز على ما ثبت في اصول الفقه فلم يعدل من هذا الاضمار الى ذكر المجاز
والجواب ان النظر الموصول بالى اذا استعمل مطلقا يسبق منه الى الفهم الرؤية وهذا علامة كونه
حقيقة فيها ولا يكون استعماله في تقليب الحدقة بطريق الحقيقة ولا يلزم الاشتراك بل يكون
بطريق المجاز فان المجاز خير من الاشتراك واما الجواب التفصيلي فهو انه تعالى يطرب الى الهلال
جاز به قلنا لم يصح سوى من العرب بل الذي يقوله العرب يطرب الى مطلع الهلال على ان
الهلال ربما حذف المضاف وهو المطلع واقيم المضاف اليه مقامه وعلى هذا فلو حمل النظر على
الرؤية لم يلزم الفساد وقولهم تعالى لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته فغير ما الى مطلع
الهلال لما ذكرنا وقولهم انظر كيف ينظر فلان الى فلان بحور باسم الرؤية عن تقليب الحدقة لان
التقليب سبب الرؤية غالبا والتجوز باسم السبب عن المسبب سائغ شائع وقولهم ومن انهم
ينظرون الينا وهم لا يبصرون فيكون حمل النظر المذكور فيه على مسماه الحقيقي على المذهب
لانه ليس في الاصنام ويمتنع عليها تقليب الحدقة كما يمتنع عليها الرؤية فوجب التاويل
لانه يكون المعنى وتراهم ينظرون الينا وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال وقولهم ان النظر
موصوف بما لا يوصف به الرؤية الحقيقية قلنا لا نسلم امتناع وصف الرؤية بهذه الاشياء او
يكون النظر فيه مجازا عن تقليب الحدقة لما بينا انه حقيقة في الرؤية وقولهم ان النظر للرؤية مجاز
لما ذكرنا لا يتعين الجواز لم لا يراد ناظرة الى نعم الله قلنا ولو سلم كونه حقيقة في تقليب الحدقة
يتعين حمله في الآية على الرؤية مجازا لامتناع حمله على المعنى الحقيقي لاستدعائه كون المطلوب
الله في الجهة فيجب حمله على الاضمار او المجاز ولا اولوية لان الاضمار الذي يكثر اضماره كالمكره
مثل نعم الله وجنة الله الى غير ذلك ولا قرينة معينة للاضمار فلو فكر واحد منها يحكم ... ...
لا يجوز لغة واضمار جميعها لا يجوز لان ما يقدر للضرورة يتقدر بقدر الضرورة وقولهم ان يعدل
هذا الاضمار الى ذكر المجاز قلنا لان النظر على تقدير تسليم كونه حقيقة في تقليب الحدقة لا يمكن
حمله في الآية على تقليب الحدقة بدون الرؤية لانه بدونها لا يكون نعمة ويمكن حملها على تقليب
مع الرؤية من باب اطلاق المطلق وارادة المقيد فيلزم المجاز وهذا المجاز من اقوى المجازات
لان النظر لما كان حقيقة في تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته كان النظر جاريا
مجرى السبب والتعبير باسم السبب عن المسبب من اقوى المجازات لا يراد الا المجاز دالا له الراجحة

وملازمه المسبب للسبب اقوى لان النظر لما كان حقيقة من ملازمه سائر الاشياء بعضها لبعض
والكلام اذا تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على اقوى مجازاته فاذن يجب حمل النظر
على الرؤية مجازا ولا يحتاج الى الاضمار تعليقا كما هو خلاف الاصل ولان النظر في الشيء لا يفيد
البشارة فلا بد من اضمار النعم الواحدة وفيه زيادة الاضمار ثم قال انهم لا يفيد الا ظنونا ضعيفة
لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية الى المقصود منها الا عتقاد كانه اشاره الى ضعف ما
قاله الامام الرازي في هذا المقام من ان الاول في دفع الاسؤلة ان يقال لم لا يجوز ان يحملوا النظر في
هذه الآية على التقليب او على الانتظار او على الرؤية وهو ابطال التفسير الاول لم يوجب ان
يكون المراد ... من النظر هنا الرؤية ثم بيّن المدعى ووجه ضعفه ان حصر معاني النظر
في الثلاثة ليس قطعيا ويجوز حمله على بعض الوجوه التي لم يطلع عليها المجتهدون
في العصر المتقدم ليس خرقا للاجماع لان عدم القول بشيء ليس قولا بعدمه سلمنا ان الحصر قطعي
لكن ابطال بعضها ليس قطعيا فلا يصلح للتعويل في المسائل العلمية   المسلك   المسلك
الثاني وقوع الرؤية قوله تعالى في شأن الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم
يلزم كون المؤمنين غير محجوبين عنه وقولهم المراد عن ثواب ربهم لمحجوبون فعيّن منهم الى الاضمار
فلا دليل عليه سيما ان ما ذكر وفق المقام قال الامام والمعتمد فيه ان يقال اجمعت الامة قبل حدوث
المخالفين على وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين وان الاحاديث الصحيحة الواردة فيه عن قائليه للتأويل
ونقل ان مالك بن انس يحتج بها على الظاهر هو الرؤية وما ذكره ابو الحسن في التفسير انه قال
الحقيقة ... ... علينا انه قال في قوله الى ربها ناظرة اذا جاء والمؤمنون الجنة فاطرحوا
اليهم ابواب الجنة ينظرون الى ما اعد لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعيم وقال
... ... مجاهدا وقتادة يحدثان عن ابن عباس في قوله الى ربها ناظرة لا تعارض
شيئا منها ما ذكرناه من الاجماع منهم لان ذكر الاجماع مشهور ملعنه ... بخلاف ما رواه
العام   المقام الثالث في بيان شبه منكري رؤية الله ورددها وشبههم منقسم الى عقلية
ونقلية اما الشبه العقلية فست الاول شبهة الموانع قالوا الوجار رؤية الله في حالة من الحالات
لكنهم يرونه لان ولو جاز ان يرونه لان لو وجب ان يرونه لان لكن لا يجب ان يرونه لان فلا يجوز ان
يرونه في حالة من الحالات اما الشرطية الاولى فلان كونه تعالى بحيث لا يرى حكم ثبت
له ازلا وابدا او يقتضي ما يلزم ذاته وعلى التقديرين يلزم من استمراره استمرار جواز رؤيته
في جميع الحالات واذا جاز ان يرى في جميع الحالات جاز ان يرى لان واما الشرطية الثانية فلانه
اذا اجتمع شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية ولا لجاز ان لا يكون بحضرتنا ... شاهقة
ونحو شرائطها لا نراها واذا ... لا يمنعنا من تجويز التقية عن القطعيات وشرائط
الرؤية بأسرها اعني الاول سلامة الحاسة والثاني كون الشيء بحيث يصلح لان يرى والثالث سلامة الحواس

بأن يكون مقابل الحاسة فلم يعلم انه لم يعرض له ما يمنعه عن الادراك كالنوم والغفلة او توجهها الى امر
آخر الثالث ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها وان لم تكن مقابلة للرائي
لانهم عنوا بالمقابل المجازي العام يعني الا انها في حكم المقابل اذ كان في رؤية الانسان وجهه في المرآة الرابع ان لا
يكون الشيء في غاية الصغر فانه لو كان كذلك لاستحال رؤيته لكن هذا الشرط يختلف باختلاف قوة البصر وضعفه
فان الشيء قد يكون في الصغر بحيث لا يقوى على ابصاره العين الضعيفة وتقوى على ابصاره الحادة القوية
ويختلف ايضا باختلاف القرب والبعد الخامس ان لا يكون في غاية اللطافة بل كثيفا وعنوا بالكثيف ما له
لون او ضوء لانه لو كان في غاية اللطافة كالهواء لامتنع رؤيته السادس ان لا يكون في غاية البعد فان الجسم
اذا تباعد عن الرائي على تدريج حتى اجزاؤه الصغار والمعاني اللطيفة لم يكن في ذلك المبصر شيء منها كالحوض
والحصون والصور والنقط وكل ما كان من هذا الجنس الطف فانه يخفى فيه عن حجاب فاذا اكثر منه واذا
تمادى المبصر في البعد تصاغر حجمه عند البصر وخفي بالاجزاء الى ان يخفى ثم ان البعد يختلف حاله بحسب
اختلاف قوة البصر قوة او ضعفا وبحسب كون المرئي عظيما او صغيرا او بحسب اسرار لون المرئي و
كونه السابع ان لا يكون في غاية القرب من الرائي فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بحيث التصق بسطح
سطح البصر بطل حسه وبسبب الاجزاء اللطيفة بعضها بالبعض بحيث لا يمكن البصر من تمييز بعضها من البعض
وكلما ازداد القرب من سطح البصر ازداد هذا الالتباس خفاء اذا التصق المبصر بسطح البصر بطل ابصاره
الثامن ان لا يكون بين المرئي وبين البصر حجاب اي جسم كثيف ذو لون التاسع ان لا يكون المرئي مضيئا
اما بذاته او من غيره لما عرفت انه اذا كان في غار مظلم بحيث لو كان خارج الغار يبصر او قد عده ما اذا كان
الجالس في الغار يرى من كان خارجه وهو لا يرى الجالس في الغار بهذا الشرط بالنسبة الى الاول واضافته بالنسبة
الى الثاني وانما لم يذكر الامام هذا الشرط هنا لانه قد مر بيانه في بحث الكيفيات المبصرة اذا عرفت هذا فنقول
لا يمكن اعتبار شيء من هذه الشروط في حق رؤية الله تعالى لان سلامة الحاسة وهو ان رؤيته يكون البواقي مخصوصة
بالاجسام وسلامة الحاسة حاصلة لنا الان فلو كان جواز رؤيته ايضا حاصلا الان لكان جميع شرائط رؤيته
حاصلة لنا الان والجواب المعارضة في مقدمة الدليل وهو انكم ان ادعيتم انه اذا اجتمعت شرائط الرؤية
وجب حصول الرؤية لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لا شك في انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا او يلزم
من صدق هذه المقدمة عدم وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها بيان الملازمة ان الجسم الكبير اذا بعد منا
فلا يخلو اما ان يكون الرائي يجمع اجزائه او لا يكون الرائي شيء من اجزائه او يكون الرائي لبعض اجزائه دون البعض
والاول باطل ولو وجب ان نراه كبيرا وكذا الثاني ولولا لوجب ان لا نراه اصلا فتعين الثالث وهو ان يرى بعض
اجزائه دون بعض مع ان نسبة حصول اجتماع الشرط بالنسبة الى جميع اجزاء ذلك الجسم على السوية ويلزم منه
ان حصول الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب وهو المطلوب لا يقال لا نسلم حصول اجتماع الشرائط
الى جميع ذلك الجسم على السوية ولم لا يجوز ان يكون بعض اجزاء المرئي اقرب الى الناظر من البعض لانا نقول
ذلك لانه اذا كان المنافي للناظر هو الجزء المتوسط من المرئي فلا يتصور نقطتي المرئي من نقطة الناظر

خطان متساويان موهومان لساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويتصل بوسط المرئي من نقطة الناظر خط
ثالث عمودي موهوم قائم على المرئي يقسم المثلث الى مثلثين قائمي الزاوية هكذا ويحصل من الخط الموهوم الذي
يصلان بين الناظر وبين طرفي المرئي مع الخط العمود مخروط
~~الطرف المرئي والخط العمود~~ زاويتان حادتان من المخروط المتوسط
وتر لكل من الذي ~~يصل بين الناظر~~ وبين الزاويتين الحادتين يحصل
من الخط الواصل بين الناظر وبين الجزء المتوسط مع ~~قرحتيه~~
~~والخطان الواصلان~~ المرئي زاويتان قائمتان من جنسه
والخطان الواصلان بين الناظر وبين طرفي المرئي وتران
للقائمتين وتر الزاوية القائمة اطول من وتر الزاوية الحادة

الطرف المرئي والخط الذي يصل من الناظر م

الخط الذي بينه وبين طرفه م

فيكون الطرفان ابعد من الناظر فلا يكون اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد فبطل قولكم ان نسبة
حصول الشرائط الى جميع الاجزاء على السوية لانا نقول نحن لا ندعي ان اجزاء المرئي متساوية في القرب
والبعد من الناظر حتى يرد ما ذكرتم بل ندعي تساويها في حصول شرائط الرؤية وعدم البعد المفرط المقتضي
لعدم الرؤية انما يعرض التفاوت بين البعدين اعني البعد الذي بين الناظر وبين الطرف الحسي والبعد الذي
بين الناظر وبين الجزء المتوسط قدر ذراع والخط الواصل بين الناظر وبين طرفه الف وذراع واحد فيقول
ذلك القدر من التفاوت لو كان مانعا من رؤية الجزء الذي في الطرف لكان يجب ان لا يرى الجزء المتوسط و
اذا كان البعد بينه وبين الناظر بمقدار البعد الذي بين الناظر وبين الطرف وهو ما اذا ازداد بعد ذلك
الجسم من الناظر ذراعا واحدا والوجدان يكذبه هكذا بيان هذا الكتاب وقال الامام الرازي في الجواب لو زاد
البعد الذي بين وسط المرئي وبين الناظر على البعد الذي بين طرفيه وبين الناظر لم يكن مقتضيا لعدم رؤية الوسط
فالنظر بالاول ان لا يكون مقتضيا لعدم رؤية الطرف بدون الزيادة بيان ذلك بالفرض ان البعد الواصل
بين الناظر وبين وسط المرئي الف ذراع والذي بين وسطه وبين طرفه ذراع واحد لكان الالف والذراع الواحد
الذي هو مجموع الضلعين اطول من الخط الواصل بين الناظر وبين الطرف الذي لما بينا ان الضلعين من مجموع الضلعين
من كل مثلث اطول لا محالة من الضلع الواحد فلو كان هذا البعد الذي بين الناظر وبين طرف المرئي مقتضيا
لعدم الرؤية لكان يجب ان لا يرى شيء منه اذا وقف على بعد الف ذراع وواحد لكون اجزائه ابعد من الرائي و
لما لم يكن كذلك بطل ما ذكروه هو اورد في نهاية العقول والمحصل سؤالا على المعارضة المذكورة في الجواب
وتبعه في ذلك صاحب اللباب ونقل المصنف عبارته واشار اليه بقوله بعض الفضلاء وهو انا لا نسلم تساوي
نسبة حصول شرائط الرؤية الى جميع اجزاء المرئي لم لا يجوز ان الجسم الكبير الذي نرى من البعيد صغيرا
ليس بسبب ذلك لا رؤية بعض اجزائه دون البعض فانه يجوز ان يكون جميع اجزائه مرئية واختلافه
بالصغر والكبر قربا وبعدا يكون لاختلاف الزاوية الحاصلة في الناظر من المخروط المتصور منه

مطرح الهوى وسعتها فإن أصحاب الانطباع وقبوا إلى أن الرؤية إنما تحصل بسبب انطباع صورة المرئي في
الرطوبة الجليدية وذلك الانطباع إنما يكون بأن يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئي مخروط متوهم رأسه
يلي الناظر وقاعدته يلي المرئي وكلما كان المرئي أبعد كانت تلك الزاوية أصغر ومتى كانت أصغر كانت الصورة
المنطبعة فيها أصغر وكلما كان المرئي أقرب كانت تلك الزاوية أعظم ومتى كانت أعظم كانت الصورة المنطبعة
فيها أكبر فلأجل ذلك يرى الجسم من البعيد صغيرا ومن القريب كبيرا وإذا قرب المرئي في الغاية أو بعد صارت
سعتها في الغاية أو لصقتها في الغاية كالمعدومة فانعدمت الرؤية وأجاب عنه أيضا بأن رؤية جميع
أجزاء الجسم مع اختلاف رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب البعد والقرب فعلى تقدير تسليم كون الجسم
مركبا من الأجزاء التي لا تتجزى أمر ممتنع وبحثا على ذلك التقدير وأما قلنا إنه ممتنع لأنه إذا رؤي جميع
أجزائه فرؤيته أصغر إنما تكون برؤية بعض الأجزاء أصغر مما هو عليه وهو يوجب انقسام الجزء الذي
لا يتجزى ورؤيته أكبر إنما تكون برؤية بعض الأجزاء أكبر مما هو عليه في نفس الأمر وذلك أيضا موجب لانقسام
الجزء الذي لا يتجزى أو ضعف ما هو عليه أو أكثر ولا أجزاء هناك ويرد على التقدير [illegible] فيجب أن يرى كل
جزء كذلك فكان يجب أن يرى الجسم في القرب ضعفا أو أكثر وهو خلاف الواقع هذا كله بيان المعارضة
في مقدمة الدليل وهي قوله إذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية وبيان الشكوك الواردة
عليها ودفعها شرع في منع دليل المقدمة المذكورة أعني قوله وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ونحن لا نراها وأنه سفسطة ومنعه أولا بأن هذا معارض بجملة العاديات وهذا كالتدبير لإجمال الدليل
المذكور وتوجيهه أنه لو صح ذلك لزم أن يكون جميع الأمور العادية واجبة الحصول لجريان ذلك بعينه
فيها فإن الإحراق حاصل عقيب مماسة النار وكذا الشبع والري عقيب الأكل والشرب التام للإنسان
الصحيح المزاج وكذا النبت عند وقوع البذر في الأرض الجيدة مع السقي والشمس وسائر الشرائط
العادية كالرؤية حاصلة عقيب اجتماع شرائطها فلو كان اجتماع شرائطها موجبا لحصولها كان اجتماع شرائط العاديات أيضا
موجبا لحصولها واللازم باطل فكذا الملزوم وإن التزم ملتزم وجوب حصول العاديات عقيب شرائطها
كالمؤمنة أو الحس منع لزوم السفسطة على تقدير أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وسند
بأن حصول الرؤية عقيب الشرائط من الأمور العادية بمعنى أنه من الأمور العادية [illegible] عدم حصول
شرائطها سفسطة لأنا نعلم بضرورة أن الأمور العادية إذا [illegible] وإن جاز وقوعها من غير لزوم [illegible] فإنا
علمنا بعدم حصول الجبل ليس مستندا إلى وجوب الرؤية بل لأنه يحصل العلم به بعد العلم بعدم الرؤية واللازم باطل
فالوجه الأول أنه يحصل العلم به [illegible] لم يخطر بالبال هذه المقدمة كالقرينة إذا كان [illegible]
بعدم الجبل فيه مع أن ذلك الظن غير حاصل في حق من يستند إلى الضرورة وإن لم يرى [illegible] مشغولا
بالغير والمعنى وبعد فيه جسم أو ولو كان فيه جبل لما كان كذلك فكيف منع اللازم بأنه لا يلزم من كون العلم
مستندا إلى وجوب عدم حصول العلم به بعد العلم بالشيء الآخر لجواز أن يكون له طريق يحصل

فلو كان اجتماع شرائطها م

لا يلزم م

العلم به في كل من تلك الطرق كشف ولا يلزم بتر [illegible] الدليل المعين بين الدليل الثاني أنه يلزم أن يكون العلم
بعدم حضور الجبل حاصلا نظريا مع أنهم قائلون بأن العلم به ضروري ثم بعد التجاوز عن المعارضة والنقض ذكر
معالم ونحو العقول بالموجب وبيانه أنا سلمنا أن الأشياء التي نراها شاهدة يجب حصول رؤيتها
عند اجتماع شرائطها لكن لا يلزم منه وجوب حصول رؤية الله عند اجتماع شرائطها وهي سلامة الحاسة
وصحة كونه مرئيا وذلك لأن ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد والمجاز لعله بالماهية
يجوز اختلاف الشرائط فإن الأمور السبعة من الشروط الثمانية المذكورة في الكتاب وهي ما عدا سلامة الحاسة
وصحة كون الشيء مرئيا شرط في رؤية الشاهد دون رؤية الغائب فجاز أن يلزم رؤية الممكنات وجوبها عند
اجتماع الشرائط ولا يلزم رؤية الواجب وجوبها عند اجتماع الشرائط الثالثة الشبهة الثانية
لمنكري رؤية الله شبهة المقابلة وهي أن شرط الرؤية المقابلة أو ما في حكمها لأنا نعلم علما ضروريا حاصلا بالبديهة
أن الواحد منا لا يرى إلا ما يكون مقابلا للرائي أو لآلة الرؤية كما يرى الإنسان في المرآة والله سبحانه يكون
مقابلا لنا أو في حكم المقابل لنا بالاتفاق وسبحانه أن يكون مرئيا له والجواب أنه لم المقابلة أو ما في حكمها شرط
في صحة أن تعد علم علم أنها تكون شرطا في صحة رؤية الله فإن الرؤية تتضمن العدول بالماهية ولا يلزم من اشتراط
نوع من حسن شرطا اشتراط نوع آخر ذكر المحشي بذكر الشرط الثالثة الشبهة الثالثة أنهم شبهة
الانطباع وهي أن الرؤية عبارة عن انطباع صورة المرئي في الحاسة وذلك على الله تعالى محال سبحانه ورؤيته والجواب
لا نسلم أن الرؤية عبارة عن الانطباع وما ذكروه في بيانه فيما ضعيف غير مرضي في محل العلم ومن المفسر لجواب
سلمنا أنه عبارة عن الانطباع في الشاهد لكن لا نسلم أن رؤية الغائب أيضا كذلك فإن رؤية الشاهد والغائب
مخالفان بالماهية الشبهة الرابعة شبهة الحصر وهي لو رأينا الله تعالى لرأيناه كونه عالما قادرا حيا
واللازم باطل أما اللازمة فلما ثبت فيما ظهر تقرر أحدهما أن الرؤية إنما تتعلق بالصفة الذاتية لأنها التي بها
يخالف الشيء ما يخالفه ويماثل ما يماثله والمرئي هو معرفة الصفات التي بها يقع الاختلاف والتماثل في المرئيات
شاهدا أن الرؤية وهذه الصفات صفات ذاتية للباري فتعلق الرؤية بها وبأنها لا تتعلق بالرؤية لا تتعلق
بالصفات الذاتية لأنها حاصلة للذوات حالة العدم ولا تتعلق بها الرؤية بل إنما تتعلق بالصفات الحاصلة
من صفة الذات شرط الوجود وهذه الصفات حاصلة للباري بالصفات الذاتية فتعلق الرؤية بها وأما
بطلان اللازم فلأن رؤية الأمور لو صحت رؤيتها في الباري يلزم أن رؤيتنا إياه لوجب رؤيتنا على ما هو عليه
الرابع الشبهة الخامسة شبهة الأجناس وهي أن الرؤية إنما تتعلق بالشاهد بأجناس مخصوصة وهي الجواهر و
الألوان والحركات والسكنات والاجتماع والافتراق والأكوان ونحو هذه الأجناس شيء لا تتعلق الرؤية به
الباري تعالى يمتنع كونه من هذه الأجناس فيمتنع رؤيته الشبهة السادسة شبهة التماثل ولا خلاف وهي أن
الباري تعالى يمتنع كونه من هذه الأجناس لو صح إدراكه لكان إدراكه مقصورا على حاسة واحدة أو تمتنع كونه

وجه م

رؤيته م

مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا بالاتفاق وكل ما ادركه مقصور على حاسة واحدة فانه لا يكون
الا مبصرا او مسموعا اما الاستقراء فالباري تعالى لو صح ادراكه لكان مثلا للجواهر والاعراض المرئية وذكر
ثم هكذا قرره الامام الرازي هذه الشبهة في نهاية العقول والامام واقعة في الاجال وذكر الشبهة العقلية سبعة
وخالفه في التفصيل ونحن في غنى عنها لان مرجعها الى الادلة الاول والجواب الجواب فان شبهة الاحصر
راجعة الى شبهة الكوانية وشبهة الاحساس وشبهة التقابل والاختلاف راجعتان الى شبهة المقابلة
واما السمعية واما الشبه السمعية فهي من الكتاب فاربع شبه الاول التمسك بقوله تعالى
لا تدركه الابصار وجه التمسك به وجهان الاول ان الادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية او هما
متلازمان لانه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الاخر ولانه لا فرق في اللغة بين ان يقال رايته فلانا بعيني
وبين ان يقال ادركته ببصري كالاول وبين ان يقال سمعته باذني وبين ان يقال ادركته باذني ولان اهل اللسان
جعلوا قولهم ادركه ببصري بمعنى الرؤية ولو لا ان ادراك البصر بمعنى الرؤية لما جعلوا ذلك ويروى انه لما بلغ عائشة
ان كعبا قال ان محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه انكرت وقالت قف شعري مما قلت من حدثك ان محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد
اعظم الفرية على الله ثم قالت لا تدركه الابصار وروي عن ابن عباس مثل ذلك واذا ثبت انه لا يصح
اثبات احدهما مع نفي الاخر ولا نفيه اي ادراك الابصار فيكون نفيه للابصار ايضا [illegible] وذلك يتناول
جميع الابصار لانه لو حلف واحد على انه لا يتزوج النساء يحنث بتزوج اي واحدة منهن بالاجماع ولو
لم يكن الجمع المحلى للعموم لم يناقضه [illegible] فلان [illegible] فلان لا تدركه الابصار [illegible] فلا يدركه
الابصار [illegible] قولنا فلا يدركه الابصار وهذه الوجوه لا تقتضي عموم الابصار لان اللام حقيقة
للحصر على ما صرح به ائمة اللغة ولام الحصر لا تقتضي العموم [illegible] قولنا الكلب [illegible] وشربت الماء ولم
[illegible] واحدا ولم يشرب الا ماء واحدا [illegible] هذه الوجوه عامة [illegible] الا انها عامة لا
[illegible] الموجبة الجزئية [illegible] لا يعارض لفظ الابصار لفظ الجمع وعمومه انما يكون [illegible] ولانه وقع [illegible]
الجموع [illegible] لا يدركه اثنان او واحد [illegible] لانا نقول [illegible] لانه لم [illegible] لا
تدركه [illegible] الابصار والواحد [illegible] وساوى ايضا نفي الرؤية
جميع [illegible] فلان تدركه الابصار ويكون [illegible] لا يقتضي العموم في جميع [illegible]
فلان لا تدركه الابصار [illegible] للعموم في جميع الاوقات [illegible] المطلقة [illegible] واذا
هذه الموجهات يكون معنى الاية انه لا يراه احد من البصر في شيء من الاوقات وهو المطلوب الوجه الثاني في التمسك
انه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث نفى ادراك الابصار عن ذاته [illegible] وما كان كذلك كان اثباته
نقصا [illegible] الله [illegible] وكل ما هو نقص يجب [illegible] عنه اتفاقا [illegible] لا يرى لانه ذكر
قوله لا تدركه الابصار في اثناء المدائح [illegible] قوله بديع السموات والارض الى قوله [illegible]
وهو على كل شيء وكيل [illegible] قوله وهو اللطيف الخبير [illegible] وكل ما ذكر في اثناء المدائح [illegible]

الا يستهجن الكلام الا ترى انه لو قيل زيد عالم بحر باكل الخبز شجاع كريم لكان مستهجنا وقد لا يدل
باكل الخبز تمدح لكان مستحسنا واما ان ذلك ليس تمدحا [illegible] فلان رؤيته [illegible] لكان حصوله
بان يكون [illegible] لانها اكرام للراي لا [illegible] رؤيته انها من اعظم اللذات ولا بد
من ذكر هذا القيد احترازا عن التمدح بكونه حليما او عفوا فان العفو هو الذي [illegible]
الاضرار بالغير [illegible] فان [illegible] ابدا [illegible] الله
بالرحمن [illegible] والضار [illegible] كان اثباته نقصا فان التمدح انما يكون بالكمال واذا
كان عدم رؤيته كمالا [illegible] رؤيته [illegible] الكمال [illegible] الله
عن النقائص [illegible] بالاجماع والجواب عن الوجه الاول [illegible] لا نسلم ان ادراك البصر
هو الرؤية مطلقا بل هو الرؤية على نعت الاحاطة [illegible] الادراك حقيقة في البلوغ
واللحوق والوصول سواء كان في المكان كما في قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي ملحقون
[illegible] الزمان [illegible] الجن [illegible] الصفة [illegible] ادرك الغلام اي بلغ
[illegible] البصر [illegible] الى ابصار الشيء المناسب [illegible] البلوغ [illegible]
البصر [illegible] الشيء [illegible] واما ابصار
الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ فلا يصح اطلاق الادراك عليه واذا ثبت
ان ادراك البصر هو الرؤية المخصوصة المكيفة وهي اخص من الرؤية المطلقة لم يلزم من نفيها نفي
لان نفي الخاص لكونه اعم من نفي العام لا يستلزمه [illegible] لا يصح اثبات احدهما مع نفي الاخر [illegible] المراد
[illegible] ادراك البصر [illegible] سلمنا ذلك ولا نجد [illegible]
به ادراك البصر والرؤية المطلقة لا نم انه لا يصح ذلك [illegible] وعند [illegible]
[illegible] اي لم يحط به [illegible] ان قوله لا تدركه الابصار وان دل [illegible] على انه سالبة كلية
نعم جميع الابصار [illegible] على انه سالبة جزئية [illegible] قولنا تدركه الابصار وهو
موجبة كلية لان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ولهذا يصح استثناء كل واحد من افراده [illegible]
منه ولا استغراق [illegible] العموم و [illegible] بالفاظ العموم كما يقال تدركه الابصار كلها واجمعها [illegible]
تدركه الابصار موجبة كلية تفيد العموم فاذا دخل عليها النفي رفع العموم ولا يلزم من نفي العموم
عموم النفي فيكون لا تدركه الابصار سالبة جزئية لا سالبة كلية فلا يكون حجة علينا لانا نقول بان
[illegible] الابصار لا تدركه وهو بصر الكافر وبالجملة فان قوله لا تدركه الابصار يحتمل اسناد النفي
الى كل واحد من الابصار حتى يكون سلبا كليا و يفيد عموم النفي ويحتمل نفي الاسناد الى كل واحد من
الابصار حتى يكون سلب الكل و يفيد نفي العموم ومع احتماله للثاني لم يبق لكم فيه حجة هذا اذا
كان الجمع المحلى باللام مفيدا للعموم اي يكون اللام فيه للاستغراق واما اذا لم يفد العموم ويكون اللام
للحصر [illegible] تعالى لا تدركه الابصار سالبة جزئية لان الحصر [illegible]

الطبقة الحسية فوجه المعارضة لم يقل لا تدركه الابصار سالبة جزئية لان الحصر اذا لم يرد به ما
صدق عليه الطبقة الحسية ولم يعتبر تكميه لافراد وحكم عليه بشيء كان الحاصل قضية مهملة وهي في قوة
الجزئية فيكون لا تدركه الابصار في قوة لا تدركه كل الابصار ويلزم ح ان يكون بعضها يدركه لا الابصار
موجبة كلية اما لانا سلمنا انه يفيد عموم النفي في الاشخاص لكن لا نم انه يفيد عموم النفي في الازمان فهي سالبة
مطلقة وهي اعم من الدائمة وكونه تمدحا يقتضي كونه لا تدركه الابصار لا يستلزم كون النفي دائما والايجاب مطلقا
بل يجوز ان يكون الامر بالعكس وح لا يكون حجة علينا الا بان نقول بانه لا يرى في بعض الازمنة وهو في الدنيا
الرابع سلمنا انه يقتضي نفي الرؤية عن كل الابصار في كل الازمنة لكن لا نسلم الا بما نقول لوجهه
فان الابصار لا تدركه اذ الجارحة عند ما ليس لها ادراك بل المبصرون هم الذين يدركونه اذ المدرك
الجزئي والكلي هو النفس ولا يلزم من نفي ادراك الابصار له نفي ادراك المبصرين له لجواز ان يكون اسناد الادراك
لا سيما عادة الواحد ولا ينطبق على ما ذكرتم في الشبه العظمة لانه تعالى المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار
المبصرون لئلا يخرج الكلام عن كونه تمدحا وذلك لانه لو حمل الابصار على الجارحة يكون معنى لانه
لا تدركه هذه الجارحة كما لا تدركه هذه الجارحة لا تدركه سائر الجوارح فلا يكون في التخصيص فائدة
لانا نقول انما يلزم اسقاط فائدة التخصيص لو انحصرت فائدة التخصيص في نفي حكم المنطوق عن
المسكوت عنه وهو غير مسلم ولعله كان لخصوص سؤال سائل عنه دون غيره او لمعنى آخر و
والجواب عن الوجه الثاني في الاستدلال انه قد ثبت التمدح بانه لا يرى بمجرد دعوى بلا دليل واما [illegible]
ادراك البصر عبارة عن الرؤية [illegible] بل هو عبارة عن الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب
المرئي على ما مر سلمنا ذلك لكن التمدح لا ينافي كونه مرئيا لبعض الابصار في بعض الازمان كما في الملوك
المتعززين بحجاب الكبرياء وح لا يحصل مقصودكم وانما يحصل لو كان التمدح بنفي الرؤية عن
جميع [illegible] الازمان وقد عرفت انها لا تفيد ذلك وبالجملة هذا الوجه من الاستدلال راجع الى الوجه الاول
فيرد عليه ما اورد على الوجه الاول ويرد [illegible] ان [illegible] لو كان [illegible] وليس
بتفضل كان وجوده نقصا لم لا يجوز ان يكون وجوده ايضا [illegible] في السلوب التي [illegible]
ثم هذا الوجه من الاستدلال مقلوب عليكم فانه يدل بعينه على جواز الرؤية وذلك لانه تمدح
لانه بانه لا يرى يلزم جواز رؤيته او لو امتنع رؤيته لما حصل التمدح به فان المعدومات
يمتنع رؤيتها [illegible] وليس لها في ذلك مدح [illegible] الطعوم والروائح عندكم فعلمنا ان عدم رؤية ما يمتنع
رؤيته ليس صفة كمال له ولا مدح فان عدم الرؤية انما يكون صفة كمال [illegible] حال ما يجوز رؤيته ويكون
ممتنعا متعززا بحجاب الكبرياء لكن لا يكون التمدح بنفي الرؤية بل بكونه [illegible] لا يرى مع جواز ذلك
[illegible] الثالثة الشبهة الثالثة من الشبه السمعية انه استعظم سؤال الرؤية حيث
ذكره في القرآن وذلك في مواضع احدها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وصف الله تعالى من سأل رؤيته بكونه استعظم

عاتيا مستكبرا وذلك يدل على استحالتها اذ لو كانت ممكنة لما اتصف طالبها بذلك بل يكون طالبها
بذلك طالبا بالامر لطلب سائر المعجزات وثانيها قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فجعل سؤال الرؤية لاجل الصاعقة اياهم سماهم
وذلك يدل على امتناعها وثالثها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى سؤال الرؤية ظلما وعاقبهم
في الحال ولو كانت رؤيته ممكنة لجرى سؤالهم مجرى سؤال معجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا
للعقاب والجواب لم استعظام سؤالهم الرؤية لا يدل على امتناعها لاحتمال ان يكون استعظام
لاجل انهم طلبوا الرؤية كان تعنتا وعنادا لا لاجل امتناعها ومما يقوي ذلك الاحتمال انه تعالى
استعظم سؤال انزال الملائكة وانزال الكتاب وليس استعظامها لاجل امتناعها لكونها
ممكنة بل لان طلبها كان تعنتا وعنادا ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن السؤال كما
منعهم حين طلبوا ان يجعل لهم الها اذ قال بل انكم قوم تجهلون ولما اقدم على طلب الرؤية الممتنع
بقولهم على ما بيناه دلائلنا الثالثة الثالثة من الشبه السمعية التمسك بقوله تعالى لموسى
لن تراني حين قال رب ارني انظر اليك وكلمة لن للتأبيد كما في قوله ولن يتمنوه فظاهره ان اسم الرؤية
[illegible] فوجب بحكم [illegible] لانه لن يراه موسى ابدا واذا لم يره موسى فلا يراه غيره
اجماعا والجواب لا نم ان لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في الاستقبال سواء كان مؤبدا ام لا
كما في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت في الآخرة وح لا يتم تمسككم بها الرابع
الرابعة من الشبه السمعية التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء يعني بقوله وحيا كلام للرسول كما كلم موسى وبقوله من وراء
حجاب انه يكلم بلا واسطة وح لا رؤية [illegible] تكلم غيره من وراء حجاب وبقوله او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء انه يكلم [illegible] على السنة الرسل فاذا [illegible] لم يكلم بشرا الا على هذه الوجوه
ثبت انه لا يراه من يكلمه الله في غير حالة التكلم اجماعا واذا ثبت انه لا يراه من يكلمه الله ثبت
ان احدا لا يراه وان لم يكلم لان احدا لم يفرق بينهما والجواب لم كلامه للرسل [illegible] ولا ينحصر [illegible] وحيه
على ان كل وحي كلام للرسل وليس فيه دليل على انه يكلمه وحيا لا يكون في حال الرؤية فلعله
يكلم اهل الجنة حال ما يرونه ويكون ذلك وحيا ولا يكون كلامه معهم حال ما يرونه خارجا عن هذه
الاقسام [illegible] مذهب الكرامية ان الله تعالى يرى في الجهة يجب ان يكون مقابلا
للرائي وقالوا اما لا يكون في جهة او يكون في جهة ولا يكون مقابلا او في حكم المقابلة يمتنع رؤيته فهم
ثم هم موافقون لنا في انه تعالى يرى ومخالفون لنا في الكيفية اذ عندنا [illegible] غير مكيف لانه
ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه تعالى [illegible]
[illegible] لانهم جسموه وعندهم في جهة تعالى الله عن ذلك وهم موافقون للمعتزلة في ان ما لا يكون

في جهة او حالا يكون مقابلا او في حكمه يمتنع رؤيته وههنا الفرق انهم في تعذر الرؤية والجواب منع الضرورة
فانه من حكم الوهم والوهميات كثيرا ما تشتبه بالضروريات كما يحكم بان كل موجود متحيز
وما ليس بمتحيز ليس بموجود وانها مرفوضة بالدليل واشتبهت عندهم بالاوليات فادعوا فيها
الضرورة المقصد المقصد الثاني من المرصد الخامس في بيان انه هل يجوز ان يكون
حقيقة الله معلومة للبشر ام لا وهل يعد من الجواز العلم بها واقع للبشر ام لا ههنا
مقامان المقام الاول الوقوع ذهب جمهور المحققين الى ان حقيقته تعالى غير معلومة وهو المختار
وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول ان المعلوم عامتهم
من الباري تعالى اما اعراض كالوجود على مذهب جمهور المتكلمين واما السلوب ككونه ازليا
اي لا يقبل العدم وازليا اي لا يسبقه عدم وابديا اي لا يلحقه عدم وليس بجسم ولا جوهر ولا في
مكان وليس له ضد ولا ند واما الاضافات ككونه عالما مريدا قادرا خالقا رازقا فان جميع تلك
الصفات اضافات لان الاضافة تطلق على نفس النسبة المتكررة وعلى معروضها ولا شك
ان العلم بهذه الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة بل انما يقتضي العلم بان الموصوف بهذه
الصفات متميز في نفسه عن سائر الحقائق واما العلم بعين تلك الحقيقة فلا ولهذا لا يلزم
من علمنا بحصول الامر المخصوص عن المخاطب الا العلم بان له حقيقة مخصوصة متميزة عن
سائر الحقائق ولا يلزم منه الحقيقة المعينة هكذا ذكره الامام الرازي في … ولقائل
ان يمنع حصر مدارك العلم بالباري تعالى في الامور المذكورة غايته انه ما … ابالم نجد من
انفسنا لكن الوجدان لا يقتضي الحجة على الغير وايضا العلم بهذه الامور وان لم يقتض العلم بحقيقته
الا انه لا استحالة في ان يعقل الوقوف منها الى الحقيقة الثاني ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره من
الشركة ولولا ذلك لكفى في علمنا منه من صفات … عن الغزالي ولعلم التوحيد ذاته نسخه
المخصوصة يمنع تصوره من الشركة فيجب المعلوم منه ليس ذاته المخصوصة وبعكس الى حاصله
المطلق او يعكس … العاشر … ولقائل ان يمنع كلية الكبرى اذ يجب المخالف بان
حقيقته لو لم تكن متصورة لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وبانها موجودة والجواب
بان الحكم على الحقيقة لا يقتضي تصورها بالكنه بل يكفي في ذلك تصورها بوجه ما كما انا نحكم
على المخاطب بانه مرحب … بانه حاصه حذف الحد … الا نعرف حقيقته وكذا
نحكم على الاد … المجهولة بانها الخواص لحقائقها المقام الثاني الجواز جوز جمهور المتكلمين ان تكون
حقيقة الله تعالى معلومة للبشر وانعقد العلماء على ان حقيقته تعالى يمتنع ان يصير معقولة
لهم وكلام الصوفية في اكثر الامر مشعر بذلك احتج القائلون بان العلوم اما بديهي واما
نظري والنظري يعلم اما بالرسم او بالحد وحقيقته تعالى لو كانت معلومة لنا لكان العلم بها
اما بالبديهة او بالرسم او بالحد والاول باطل بالاتفاق وكذا الثاني لما عرفت في المطولات ان الرسم

الماجد

الا انه يلزم ان الرسم لا يفيد العلم بالماهية بحسب الحقيقة وكذا الثالث لان الحد يحصر في المركبات
والواجب الذاتي بسيط لا تركيب فيه على ما مر في الامور العامة واجاب عنه الامام بمنع حصر
المدرك في البديهة والحد والرسم لجواز ان يخلق الله تعالى علما متعلقا بها ليس ضروريا ولا
كسبيا بل … بنظر وهذا العلم ليس ضروريا لانا فرضنا انه لا يلزم من العلم بالحدود …
لا يحد الى الاول … كما عنه سبيلا ولا نظريا بل … ليس بنظر وهو امثل ما مر في باب العلم
من ان النظري يجوز ان يعلم ضرورة بالحس … لكن لا يلزم ان الرسم لا يفيد العلم بالحقيقة
فانه ان لم يوجب ذلك لكن جاز ان يفيدها فانه لا امتناع في ان يستلزم الوجه … علم بعض
خواص الحقيقة العلم بالحقيقة المرصد المرصد السادس في بيان افعاله تعالى
وهو يشتمل على ثمانية مقاصد … الامر عرفانها في علم الكلام والفروع … وصلت
اليها … المقصد الاول في ان افعال العباد مخلوقة لله ولنذكر قبل الخوض
في الحجاج تفصيل مذاهب العلماء في هذا الباب اعلم انا نعلم بالضرورة ان القادر على الفعل
اذا اراده … الداعي اليه ولم يمنعه منه مانع فانه يحصل ذلك الفعل منه فهذا القدر معلوم
ثم اختلف العقلاء بعد ذلك على اقوال القول الاول ان المؤثر في حصول ذلك الفعل
هو قدرة الله وحدها ولا تأثير لقدرة العبد في حدوث … ولا في شيء من صفاته
وان اجرى الله العادة بخلق مقدورها مقارنا لها فيكون فعل العبد خلقا من الله ابداعا
واحداثا وكسبا من العبد لوقوعه مقارنا لقدرته وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
وجماعة من اصحابه كالقاضي ابي بكر الباقلاني في احد قوليه وابن فورك والنجار من
المعتزلة القول الثاني ان المؤثر في حصول الفعل هو قدرة العبد وحدها على سبيل
الاستقلال لا على سبيل الايجاب بل على صفة الاختيار وهو مذهب اكثر المعتزلة القول
الثالث ان المؤثر في وجود ذلك الفعل هو قدرة الله مع قدرة العبد ثم ههنا احتمالات احدها
ان يقال يتعلق القدرتان جميعا بالفعل وقدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير وقدرة العبد ايضا
مستقلة بالتأثير لولا اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد جائز وهو مذهب بعض المعتزلة
وقد مر ذلك في بحث العلل والقدرة وثانيها ان يقال يتعلق القدرتان جميعا بالفعل وقدرة
الله مستقلة بالتأثير وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير الا بتوسط قدرة الله تعالى ولعل
هذا القول هو مذهب الاستاذ ابي اسحق لانه يحكى عنه انه قال قدرة العبد مؤثرة مع
وهذا هو المذكور في المحصل ورابعها ان يقال المراد بالفعل هنا الارادة الجازمة … الفعل حاصل بمجموع
القدرة والارادة الجازمة لا بمجرد حصول الفعل ومتى حصلت وجب حصول الفعل كما صرح
به الامام في الكتاب المطالب وهذا هو المذكور في نهاية العقول وبالجملة يتعلق قدرة الله
باصل الفعل ومؤثر في وجوده وقدرة العبد يتعلق بصفة الفعل ومؤثر فيها وتلك الصفة

المسماة بالكسب والثاني مذهب القاضي من اصحابنا وهو انه قال الحركة التي هي طاعة كلطم اليتيم
تاديبا والحركة التي هي معصية كلطمه ايذاء وهما يشتركان في كون كل واحدة منهما حركة
وامتازت احديهما عن الاخرى بكونها طاعة ومعصية وما به المشاركة غير ما به الممايزة
فذات الحركة ووجودها واقعة بقدرة الله وصفتها وهي كونها طاعة او معصية واقعة
بقدرة العبد القول الرابع ان الله يوجد القدرة والارادة ثم هما يوجبان حصول للعدم
الفعل اي يوجبان وجوده ايجابا وهو مذهب الامام والفلاسفة وانه الجبر وهذا هو الاكثر
في المتن او يسلم ان حصول الفعل عقيبهما وجوبا وهذا هو اللائق باصول المتكلم و
الفلاسفة حتى زعم من القائلين بهذا القول انه مذهب الحق موجب بالذات قالوا انه عند
حصول القدرة مع الداعي يحصل الاستعداد التام لدخول الفعل في الوجود لان
القوى الجسمانية ليست لها صلاحية الايجاد والتاثير فعند حصول الاستعداد التام
يفيض وجود الفعل من واهب الصور وهو مذهب جمهور الفلاسفة ومن زعم منهم ان مدبر
هذا العالم فاعل مختار قالوا ان مجموع القدرة والداعي يستلزم حصول الفعل الا ان اللزوم
والاستلزام اما بحصول القدرة الله كالجوهر والعرض مثلا زمان ومع ذلك فانها لا توجد الا
بالقدرة وهذا مذهب الامام ومن المعتزلة مذهب ابي الحسين البصري هذا هو القول في تفصيل
المذاهب ولا اقوال في هذه المسألة والضابطة ان سعر ان فيها العقلا الاشارة ما ذكره ان
وهو ان الموثر في فعل العبد اما قدرة الله وهو مذهب الشيخ او قدرة العبد وهو مذهب
جمهور المعتزلة او كلا القدرتين فان اتحد متعلقاهما وهو قول بعض المعتزلة وللاستاد على
وجه وان لم يتحد متعلقاهما فاما ان يكون احدى القدرتين متعلقة للاخرى وهو قول الامام
والفلاسفة اذ لا يجوز ان يكون قدرة الله متعلقة بقدرة العبد لامتناع تاثير الحادث في
القديم بمعنى العكس وهو ما حكي الم من مذهبهم او لا يكون احدى القدرتين متعلقة للاخرى
فيكون قدرة الله موثرة في ذات الفعل وقدرة العبد في صفته وهو مذهب القاضي فان
قيل لا يلزم من عدم كون احدى القدرتين متعلقة للاخرى مذهب القاضي لاحتمال وجه اخر
قلنا مدفوع بالاستقراء لنا وجوه الدلائل الدالة على ان افعال العباد واقعة
بقدرة الله لا بقدرة العبد اما عقلية او نقلية اما العقلية فقد ذكر بعضها في اول هذا المقصد
واما البعض فقد ذكر والكلام منها وجوه الاول ان كل فعل للعبد ممكن وكل ممكن مقدور لله ولا شيء
مما هو مقدور لله بواقع بقدرة بقدرة العبد وهذا مما يحصل النتائج من الشكل الاول
لا شيء من فعل العبد بواقع بقدرته اما المقدمة الاولى فلان الموجود اما واجب او ممكن
لكن فعل العبد ليس بواجب فيكون ممكنا ولظهوره لم يبرهنه واما الكبرى من الثانية فلما
مر من ان المقتضي لكون الشيء مقدورا لله هو الامكان والامكان عام في الممكنات فيلزم ان

يكون جميع الممكنات مقدورا لله واعلم ان اكثر المعتزلة يشكرون كليته هذه المقدمة وكذا جميع الفرق الخارجة
عن الاسلام كالفلاسفة والثنوية والصابئة والنصارى والمجوس وقد مر بيان مذاهبهم باجوبتها في بحث
قادرية الله فلا نعيده واما المقدمة الثالثة فلانه لو كان بعض ما هو مقدور لله واقعا بقدرة العبد لزم اجتماع
قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد وهو باطل كما مر في بحث العلم بما سيأتي ان فيه وقوع مخلوق بين خالقين فان قيل اللازم
ممنوع واما لزوم اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد على تقدير لو جاز قصد القادرين معا الى ايجاده
وبما ينافيه معا وهو ممنوع لجواز ان يقال مهما حاول ايجاده فانه يستحيل من الاخر في تلك الحالة محاولة ايجاده
سلمنا جواز ذلك لكن نفس الفعل يمتنع الحصول من القادرين لان تاثير كل واحد منهما نفس ما يقارن تاثير الاخر
فلما وجد التاثيران معا وصار كل واحد منهما ما نعا من وقوعه بالاخر لا جرم امتنع اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد عند بعض المعتزلة احسن الاول بانه ليس احد القصدين والتاثيرين بان يمنع الاخر من حصول
الاخر اولى من العكس فاذن كان يدفع كل واحد منهما الى الوجود للاخر فيلزم وجودهما حال عدمهما و
هو محال واما انه لا يدفع واحد منهما بالاخر بل يوجدان معا وذكر هو الخلط وعن الثاني بان قصد كل واحد منهما
الى ايجاده وما يريده لما لم يلزم منهما وقوعه به بل امتنع صدوره عنهما لم يكونا ما نعين من وقوعه الا لا له
بالاخر لما مر وعن الثالث بما ذكر في بحث القدرة من امتناع مقدور بين قادرين الوجه الثاني من الوجوه
على المدعى ان العبد لو كان موجدا للافعال بنفسه لكان عالما بتفاصيلها فعلى نفسه واللازم باطل فكذا الملزوم اما
الملازمة فلان الفعل الذي اثر به العبد يمكن وقوعه على وجوه مخالفة لما وقع عليه وجه معين دون غيره
بالقصد الى ايجاده ولا اختيار له مشروط بالشعور به فلذا لعقلوا والعلم بذلك ضروري ولا بالوجوه
ان يكون الموجد للشيء قصدا غير عالم به لجاز ان الباري تعالى يكون غير عالم بما فيه للاحكام لم لا يكون عالما بها وذلك
باطل بالاتفاق ونص الحريري هذا كما حكي انه جاء قدري يتكلم مع ابي حنيفة رضي الله عنه فقال ابو حنيفة هل
تتكلم بالحروف فقال نعم فقال اذكر كم هي فقال اي مخرج الياء والحاء وكم البعد بينهما وانا انقل
الياء والشين حتى يخرج الجيم فقال لا اعرف فقال ابو حنيفة من لا يعرف عدد ما سماه كيف يمكن له خلقها
ويوجدها فقال صاحب الملخص يفسر الايجاد لا يقتضي علم الوجد والالكان للعالم به لم يدفع اولا للعالم
بان النار محرقة والسم مفرق نقوم عليهما بانه لا يها والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي ممنوع
باحراق النار الثلاثة فانها محرقة من غير علمها به والجواب عن الاول انا فسرنا الايجاد بالقصد و
النار ليس للقصد بها وعن الثاني منع ان احراق النار من قصدها والقصد من الكيفيات النفسانية على ما
عرف في بحث الارادة واما بطلان اللازم فلوجوه لما مر الاول ان النائم وكذا الذي هو ذو الفعل فعلا
ولا يشعر بكميته ولا كيفيته الثاني لانه لا يعد ولا يمكن ابطاء من عده والتقارب في السرعة
والبطء بحسب تخلل السكنات عند مثبتي الجوهر الفرد وهم اكثر المتكلمين فان الانسان قد حصر بعض
الاجزاء بالسكون وبعضها بالحركة مع انه لم يشعر بانه يسكن في شيء من الاجزاء الكائنة بين الحيازة والابتداء
اتفقوا على انه لا تاثير لقدرة العبد في صفة الحركة والسكون بل تاثيرها في المعاني التي توجب الحركة

والساكنة اعني الحركة والسكون ثم ان اكثر العقلاء يوجدون هذه المعاني مع انه لا يخطر ببالهم وجود تلك
المعاني مع انه لا يخطر ببالهم وجود تلك المعاني وعدم الوجدان لا البرهان اما الحس اما الثاني فلانا بينا انه على التجوز العرد
وهو لا يشبه بل هو هو وعلمه واما الثالث فلعدم كونه قائلا بالاحوال الرابع ان المحرك منا لا يشعر بحركة
لا اجزائها مع انه لا يشعر بعدد اجزائها ولا بعدد احيازها فكيف خلقها بها قال صاحب اللباب لا نم انه
ليس له شعور بذلك الشعور وليس له بيان وذلك الشعور هنا مغاير ان للشعور بالشيء فلا يلزم من نفيها نفيه
واجيب عنه بان الشعور بالشعور بالشيء وان كان مغايرا للشعور بالشيء لكنه يحصل بمجرد الالتفات عند
حصول الشعور بالشيء ولهذا قيل انه علم ضروري يستفيع الفطري والمحرك لا يجد ساذلك من نفسه اصلا
عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون الشعور بالتفاصيل والاجزاء الحركة بلا اجزاء الثالث من الوجوه الدالة على المدعى لو
العبد لو كان موجدا لفعله اذا لم يتمكن من الفعل والترك رجحان لزم الجبر وبطل كونه مستقلا بالايجاد والتأثير
وهو مطلوبنا وان تمكن منهما فلا بد له من مرجح فان فعله على تركه على مرجح ولما كان صدور الفعل عنه بالاتفاق
لا بالاختيار ولزم ايضا عدم افتقار الجائز الى المرجح ولا يمكن اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون من العبد
دفعا للتسلسل وعند وجوده يجب الفعل والا لم يكن الوجود تمام المرجح فيكون الفعل اضطراريا لا
اختياريا وكلاهما ينفيه وايضا ان تمكن من الترك عند المرجح فان لم يتوقف فعله على مرجح لزم المحالات
وان توقف فان وجب الفعل عنده يكون اضطراريا ولما نقل الكلام اليه وتسلسل واعترض على هذا الوجه
بانه لو صح بجميع مقدماته لكان الباري تعالى موجبا بالذات لا قادرا لجريانه فيه وذلك لان الباري يجب ان يتمكن
من الفعل والترك لئلا يكون مجبورا في الفعل فان لم يتوقف رجحان فعله على تركه كان فاعلا بالاتفاق ولزم
عدم افتقار الجائز الى المرجح ولا يمكن اثبات الصانع وان توقف عليه يكون الفعل واجبا عنده ولما لزم المحذورات
ولما كان الفعل واجبا لا يكون مختارا في الفعل بل موجبا له بالذات وكونه موجبا باطل وكذا هذا الدليل وهكذا
للامام الرازي عنه بالفرق وذكر ان الفعل ان توقف على حصول الداعية والارادة المرجحة لا لهذا الارادة الجديدة
محدثه فلا جرم افتقر الى مرجح آخر وارادة الله قديمة ازلية فلا جرم استغنت عن ارادة اخرى فظهر الفرق
بين البابين ورد صاحب اللباب هذا الجواب بانه لا يدفع النقض المذكور اذ يقال لم لا يجوز الدليل مطرد في
الباري تعالى مع ظهور الفرق لانه لم يتمكن الترك مع الارادة القديمة يكون موجبا وان امكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح يكون اتفاقيا واستغنى الجائز عن المرجح وان توقف يكون الفعل عنده اضطراريا فالفرق بين
الدليلين مع عموم الدليل يدل على بطلان الدليل قال ام وفيه نظر لان قال الجواب ان المحصل للترجيح
ما كان اذ يجب يستدل فذكر العبد لم يتمكن من الترك وتوقف الترجيح على مرجح لا يكون ذلك المرجح
من العبد ولا لكان حادثا فيحتاج الى مرجح آخر وتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد فلا يكون
مستقلا في الفعل واما الباري فيحتاج في فعله الى مرجح قديم يتعلق ازلا بالفعل الحادث في وقته وذلك
المرجح من الله تعالى ولا يحتاج الى مرجح آخر فتمكن منه مستقلا في الفعل فلا يتم الدليل على هذا وبعد الجواب فان قلت
يلزم هذا الالزام من وجه آخر بان يقال لو اراد الله لما تعلقت بحدوث العالم في الوقت المعين فهل كان

يمكن ان يتعلق بحدوث العالم في وقت آخر بدلا عنه او لا يمكن فان امكن لزم افتقاره الى
مرجح آخر وتسلسل وان لم يمكن لزم كونه موجبا لا مختارا واجاب ام بانه لا يلزم من عدم امكان
تعلق ارادته بالفعل في وقت آخر كونه موجبا لانه بالنظر الى ذاته يستوي اليه الطرفان اي وجود الفعل
وعدمه ووجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة لا وجوب ذاتي واما الموجب
فيستلزم ذاته احد الطرفين ويمتنع تعلقه بالطرف الآخر ومن هذا اي من قال ورد الله في ايراده
الاشارة بقوله فافهم الى استلزام ذلك الوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه واعلم ان على الوجه الآخر بطلان
اللازم اعني اضطرار غير ما ذكر منها الا العدمية الفاتية باي القادر واذا تمكن من ترك الفعل الاختياري لا بد
له من مرجح ولو كان باتفاق فاجيب عنه لانه يجوز ترجيح احد طرفي المختار على الآخر بمجرد الاختيار من غير
مرجح خارجي كما في الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان نعم الترجيح بلا مرجح ممتنع بالاتفاق وهذا
غير الترجيح بلا مرجح وقد مر ذكره مرارا وجوابه ما بينه ام عليه بان هذا الوجه مبني على اصول المعتزلة
الزاما لهم حيث يقولون بامتناع ترجيح احد المختارين على الآخر في الفعل الاختياري لا لمرجح على رأينا
ليتجه ما ذكرتم واعلم ان هذا الوجه اعتراضات اخر غير ما ذكر منها انه ينفي الاختيار رأسا وهو باطل لانا على ما
نعلم بضرورة ان بعض افعالنا اختياري واجيب عنه بان الضروري وجود القدرة والاختيار لا انه بها
ومنها انا نختار ان الفعل يحتاج الى مرجح وجب عنده قوله فيكون الفعل اضطراريا لا اختياريا قلنا ممنوع
لانا نريد بالفعل الاختياري ما يترجح بالاختيار وان بلغ حد الوجوب واجيب عنه بان اختيار العبد
حادث فيحتاج الى مرجح لا يكون منه فلا يكون مستقلا في الفعل فيلزم الجبر والمعتزلة القائلون بان العبد
موجد لافعاله الاختيارية صاروا فرقتين وهو بعد ذكر قسمين من قال بان العلم به ضروري فلا يحتاج الى اثباته
الى دليل ومنهم من قال بان العلم به نظري واستدل عليه بوجوه اما القائلون بانه ضروري فابو الحسين واتباعه
قالوا كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار أي بالاختيار وحركتي الصاعد الى المنارة والنازل منها
فان الاول من القسمين يتوقف على دواعيه ولولا دواعيه لما صدر شيء منها عنه دون الآخر بين ولهذا
اذا شاء فعل وان لم يشأ ترك ومن طلب من غيره فعلا اختياريا يستلطف في استدعائه الفعل عنه بكل لطف يستلطف
ويحتال بكل حيلة ويعده ويمنيه مع فعله ويذكره سبيله ويحمده العقلاء منه ويمدحه على ذلك ويزجره ويتوعده
على تركه بخلاف الافعال الغير الاختيارية ولو كان ذلك سفسطة وما يستدل به على ما يدعيه فاسد الاعتبار
واجيب ان غاية ما يدل يتوقف الفعل الاختياري هو وجود القدرة والاختيار لا تأثيرهما فيه وذكر انه لا يلزم
من دوران الفعل الاختياري مع القدرة وجوب الدوران منها لجواز ان يكون دورانها اتفاقيا وان سلم ذلك اتفاقيا
فلا يلزم من وجوب الدوران كون المدار علة للدائر كما في دوران احد المتساويين مع الآخر وان
سلم ذلك لا يلزم كون المدار علة مستقلة للدائر لجواز ان يكون جزءا اخيرا من العلة اذا عرفت ضعف ما
ذكروه من بيان كون العلم بان العبد موجد لفعله ضروريا فاعلم انه يدل على ما ذكروه امران الاول ان العقلاء بطلانه
لا ينكرون ان جمهور العقلاء على خلافه والناس يميل الى الحسن كانوا منكرين بكون العبد موجدا لفعله اضطرارا

واما معمر فبنى ذلك على مذهبه في دعواه العلم بالنظر والاستدلال فحج من بعده من المعتزلة فالموافق والمخالف له اتفقوا
على نفي الضرورة فكيف يصح عنه نسبة جميع العقلاء الى انكار الضرورة الى ان يقال سلم العقلاء اذا اعتبر
نفسه فانه يعلم ان الارادة للشيء لا يتوقف على المراد به لذلك الارادة بل يحصل بذلك الارادة سواء المراد فعله او
لم يرد فعله ويعلم انه مع الارادة الجازمة له يحصل المراد وقبل حصولها لا يحصل ويلزم من هذا المذهب
ان العبد ليس مستقلا في حصول الارادة منه ولا في حصول الفعل عقيبها منه فكيف يمكن دعوى العلم الضروري
بكون العبد مستقلا بالايجاد مع قيام الدليل على خلافه وان الامام الرازي في نهاية العقول والجبر بين [illegible]
انه خالف اصحابه في قولهم القادر يمكن الضدين لا يترجح فعله لاحد مقدوريه لا لامر على مرجح وزعم ان
العلم يتوقف ذلك على حصول الداعي ضروري وزعم ان حصول الداعي عند ذلك واجب ويلزم من
الاعتراف بهاتين المقدمتين الاعتراف بان لا يكون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبهم بالغ في كون العبد
موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم
ان القول بهاتين المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال ولكنه لما قصد الاصول التي عليها مدار الاعتزال
خاف من ان ينتبه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم بما لفقه من ادعاء العلم الضروري
بذلك ولا احد السابقين اظهر من ان يخفى على المتدبر فضلا عمن يبلغ درجة ابي الحسين في تحقيق الدقيق
فظهر من هذا ان ابا الحسين كان في هذه المسئلة على مذهبنا الا انه لم يعترف بالمذهب اعني توقف صدور
الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا يستلزم الاعتراف بان لا يكون العبد
موجدا لافعاله بين الاعتراف بهما وبين القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي
استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم في ذلك في الثاني لانا نقول انا لم نستدل بالدليل المذكور على
بان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ والامام الحرمين فان
كان ابو الحسين مساعدا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال في الكلام لانه لا
فرق في الفعل بين ان يأمر الله بما لم يكن فعل الله وبين ان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله ويمتنع
حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولانه لا فرق في العقل
بين ان يعذب الله على ما أوجده فيه وبين ان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه حال
فيه ولانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم ثم الاعتراف
بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة اشد عليه من [illegible] وهذه الضرورة
و [illegible] كانت على سبيل التقية والتلبيس الى جهالا في نهاية العقول واما
من ادعى من المعتزلة العلم بكون العبد موجدا لفعله نظريا استدل عليه بوجوه عقلية وسمعية اما
اما العقلية فوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف
بين الاوامر والنواهي والتأديب لانه اذا لم يكن العبد موجدا لافعاله كيف يصح عقلا ان يقال له افعل
هذا الايمان والصلوة والزكوة ولا تأت بالكفر وشرب الخمر والزنا لانه تكليف بالمحال وبطل ايضا

نهاية العقول

سلك

استقلال

انه مدح العباد على الطاعات وذمهم على المعاصي اذ لا يمدح زيد ولا يذم بفعل عمرو من الطاعة والمعصية
ولا يبطل ايضا الثواب والعقاب لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله لم يستحق ثوابا ولا عقابا وكان الله
مبتدئا بالثواب والعقاب ~~لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله لم يستحق ثوابا ولا عقابا~~ من غير استحقاق
من العبد وذلك قبيح لا يجوز ان يصدر من الله ولا يحسن منه تعذيب لا عبارة [illegible]
وقد نزه تعالى ذاته عن ذلك في كتابه الكريم فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ويبطل
ايضا فائدة بعثة الانبياء ودعوة المكلفين الى فعل الطاعات وزجرهم عن المعاصي اذ لم يصدر
منهم عمل فيلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن الكل ان [illegible] اما المدح والذم فلانهما باعتبار المحلية
لا باعتبار الفاعلية او نحوه لم يمدح الشيء بحسنه وسلامته ويذم بقبحه وعاهته يقال هذا اللؤلؤة
لصفائها وجوهرها وسلامتها من العيوب واما الثواب والعقاب فلان عادة الله جارية على خلق
الثواب عقيب خلق الطاعات وعلى خلق العقاب عقيب خلق المعاصي لا لان العبد يوجد الطاعة
والمعصية ومعنى يوجبانهما والا لما المذكورة لا يدل على انهما يوجبانهما كما يخلق الشبع عقيب خلق الاكل
ولا احراق عقيب مس النار وان قدر على ان يخلقها ابتداء واما التكليف والتأديب والبعثة
والدعوة فلان الله اجرى العادة بان العبد اذا اختار الطاعة فانه يخلق الطاعة فيه عقيب
اختياره اياها وان اختار المعصية فانه يخلق فيه المعصية عقيب اختياره وباعتبار اختياره
يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب واذ كان كذلك بهذا المعنى حاصله
لا جرم حسن التكليف والتأديب والبعثة فكان لها فائدة لا يقال لا اختيار له كان صالحا للضدين
من غير احتياج الى مرجح ويتسلسل وان لم يكن صالحا الا لاحدهما ينتفي فائدة التكليف لان الفعل واجب
عند وجود الاختيار وممتنع عند عدمه لانا نقول صالح للضدين ولا يحتاج الاختيار في ترجيح احد الضدين
الى مرجح كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ثم نقول بطلان
فائدة التكليف ان لزم بما ذكرتم فهو لازم لكم ايضا لوجوه الاول ان فعل العبد اما واجب الصدور
او ممتنع الصدور لانه ان علم الله وجوده فهو واجب الوقوع لئلا ينقلب علمه جهلا وان علم عدمه فهو
ممتنع الوقوع وعلى التقديرين يبطل الاختيار وتنتفي فائدة التكليف فان صاحب التلخيص قال
بان فعله الله وجوده واجب لا يبطل كون العبد فاعلا ولا مختارا ولولا بطل علمه بما سيفعل
في المستقبل عليه وباختياره وهو حجة الثاني ان ما اراد الله وجوده فهو واقع قطعا وما اراد الله
عدمه لم يقع قطعا لقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ففعل العبد اما واجب الوقوع او ممتنع
الوقوع فيبطل الاختيار وفائدة التكليف ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على ما ذكره في بحث الارادة
من ان الارادة القديمة موجبة للمراد وقد عرفت ما فيه فان المعتزلة يقولون اراد الله ايمان الكافر
ولم يقع مع انه يريد فعله [illegible] على ما قبله الثالث ان فعل العبد جائز استواء الداعي الى الفعل و

والترك ممتنع لان الرجحان ينافي الاستواء وحال رجحان احدهما الراجح منه واجب والمرجوح ممتنع
فالتكليف اذن اما بالواجب او الممتنع وكلاهما غير مقدور فيمتنع فائدته قال صاحب اللباب
وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية او بالقدرة عند وجود الداعية لا يخرجه عن المقدورية
والا لكان وجوب الفعل بالقدرة والارادة في الباري تعالى يخرجه ايضا عن المقدورية الرابع ان الله
تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو ممتنع لان الايمان تصديق في كل ما اخبر الرسول وعلم مجيئه به
ومما اخبر الرسول انه لا يؤمن في الجملة او دائما على ما هو الظاهر من نظم القرآن فيكون ابو لهب
مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق الرسول دائما في انه يصدقه في الجملة او دائما وهو تصديق
ما علم من نفسه خلافه لان التصديق بوجدان النفس يقع بسببه ولا دواعيه وذكر في الاستدلال انه
يدعى دائما للرسول في جميع ما اخبر وانه لا يدعى له في الجملة او دائما في بعض ما اخبر او جميعه فيكون
بالمحال قال صاحب المنهاج لا نسلم ان ابا لهب مكلف بالايمان بعد ما اخبر الرسول انه لا يؤمن ويؤيده
ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به الخامس ان الامر للعارف
تعرفه الله وذكر ان الامر للعارف بالتكليف وصفاته المحتاج اليها وصحة التكليف حينه لكونه موجودا عاقلا
قادرا الى غير ذلك فيكون امرا بتحصيل الحاصل واما غير العارف فهو وبتصفيته المحتاج اليها وصحة التكليف
منه فيكون غافلا عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال قال صاحب اللباب يختار ان الامر
للعارف به من جهات التكليف بان يعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وكونه خالقا او رازقا وغير
ذلك فلا يكون امرا بتحصيل الحاصل ويمكن ان يقال ان الامر لغير العارف به قوله فيكون تكليفا للغافل قلنا
ممنوع اذ الغافل من لا يتصور الامر لا يصدق واذا قال له الرسول ان فلانا موصوفا بالصفات
اللائقة كلفك بان تصدق بهذه الصفات له حصل له التصور ولا يكون غافلا ورابعا [illegible]
لا يخرج من بيان الوجوه العقلية التي ذكرها المجبرة لبيان ان العبد موجد لفعله شرع في بيان الوجوه التي
ذكرها المعتزلة لما [illegible] انواع كثيرة من الكتاب والسنة ولا بأس ان نورد منها سبع انواع من
الآيات النوع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد اما بلفظ [illegible] كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وكقوله تعالى من يعمل [illegible] وما يفعلوا من خير فلن يكفروه
[illegible] كل نفس بما عملت وكقوله تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم
السحت لبئس ما كانوا يصنعون ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر والله
يعلم ما تصنعون وكقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت وكقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم
وجعلوا لله شركاء الجن وكقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فانه يقتضي كون غيره خالقا وتخلقون
افكا وكقوله تعالى حكاية عن قول عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين [illegible]
واما بلفظ [illegible] كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم [illegible] ان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها

على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم النوع الثاني ما فيه مدح العباد على الايمان والطاعات ووعد
الثواب عليها وذمهم على الكفر والمعاصي والوعيد بالعقاب عليها كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا قال الصاحب بن عباد كيف يشتمني
الكفر في الجاحد بقول كيف تكفرون لتجزى كل نفس بما تسعى النوع الثالث الآيات الدالة على ان
افعال الله منزهة عما يتصف به افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والقبح والظلم كقوله
تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي
احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون [illegible] النوع [illegible] قال القاضي
عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب وكان الاستاذ ابو اسحق عنده فلما رآه قال
سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال القاضي سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء [illegible]
جميع كلماته في حرف النوع الرابع الآيات الدالة على تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم النوع الخامس الآيات التي جاء الله فيها
على الاستعانة بالله كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين استعينوا بالله وجه الدلالة فيها ما حكي انه
ورد الامام محمد الباقر [illegible] هشام بن عبد الملك الى محمد الباقر ليحضر ويتكلم معه فقال اني قد كبرت
ولي ابني جعفر [illegible] في المناظرة فجاء جعفر الصادق وقال للقدري اقرأ الفاتحة فلما بلغ
واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين
والالطاف قد حصلت فبهت فانقطع القدري النوع السادس الآيات الدالة على اعتراف
الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس
سبحانك اني كنت من الظالمين النوع السابع الآيات التي ذكر فيها ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على
الكفر والمعصية وطلب الرجعة الى الدنيا كقوله تعالى رب ارجعون لعلي اعمل صالحا او يقول حين
ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين والجواب انا نعارضه بالآيات التي
احتج الاصحاب بها على ان افعال العباد مخلوقة لله كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون خالق كل شيء فعال لما
يريد وهو يريد الايمان فيكون فاعلا له وكذا الكفر لعدم القائل بالفصل وبالآيات المصرحة بان الهداية
والاضلال والختم من الله قال تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم اذا عرفت ان الدلائل
العقلية من الطرفين متعارضة والتعارض موجب لعدم نفاذها والدليل يوجب الرجوع في هذه
المسألة الى الدلائل العقلية والنقلية على ما سبق دلائله العقلية تم المقصد
المقصد الثاني في بيان التوليد ما سبق في تحقيق ما ذهب المعتزلة ان افعال العباد مستندة اليهم وقدرتهم
موجودة لها ورأوا بعض افعالهم صادرا عنهم من غير قصد اليه ولم يمكنهم ان يقولوا بتأثير قدرة العباد فيه
لان تأثير القدرة في شيء يتوقف على القصد والارادة قالوا بالتوليد وسموا الافعال الصادرة عن العباد بالتوليد
الى قسم قسم سمي بالمباشرة وهو فعل يصدر عن الفاعل لا بسبب فعل آخر له بل بسبب القدرة كالاعتماد

الصادر عنه بسبب القدرة وانه ليس فعلا للقادر وقسم يسمى بالمولد وهو فعل يصدر عن الفاعل بسبب فعل آخر له
كحركة المفتاح الصادرة عنه بسبب حركة اليد وكلاهما فعل له وحق زوالي المولد مقدوره عن القادر ولا
يصدر منه الا بتوسط المباشر فالمولد لم يوجب فعل الفاعل فعلا آخر فان قلت هذا التعريف غير مانع
لانهم قالوا بان العلم النظري متولد من النظر والعلم ليس من مقولة الفعل اصلا بل من مقولة الكيف
على المذهب المختار او الاضافة قلت الفعل في المعنى المصدري اي التاثير وفي معنى المفعول
لا يرد السؤال اما ترى لو قيد بالفعل ههنا الاول وهو ممنوع الجواز لم يكون المراد به ههنا هو الثاني
فلا منافاة بينه وبين الكيف ولا بين الاضافة على انه يجوز ان يحمل الفعل في التعريف على المعنى
الاول ويقدر مضاف في قولهم العلم النظري متولد حتى يكون التقدير تحصيل العلم النظري
متولد فحكم المتولد من قبيل الفعل وهذا ما وعدناك سابقا في باب كيفية افادة النظر العلم و كيفية
منع اصحابنا القول بالتوليد ومعتمدهم في ابطاله ما بيناه من ان جميع الممكنات مستندة
الى الله ابتداء فلا يستند فعل الى العبد مباشرة ولا توليدا ومما احتجوا على ابطاله بانه يلزم
من القول بالتوليد وجود مخلوق بين خالقين واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه اذا التصق
جوهر بكف شخص وجذبه احدهما حال ما دفعه الآخر الى جهة تحركه واحد منهما بالشخص لا في آن فان
قلنا يتولد حركته من حركة اليد فتولد حركته اما من احدهما من الجذب والدفع ويلزم التحكم الظاهر
البطلان لعدم الاولوية واما من كليهما وهو المطلوب وبيان بطلان اللازم ما ذكرنا في بحث العلل من امتناع
اجتماع علتين مستقلتين على الواحد بالشخص وهذا المسلك ليس حجة على ضرار بن عمرو وحفص لانهما
قالا التوليد انما يكون في فعل يقوم بمحل القدرة واما ما يقوم بغير محل القدرة فلا يكون متولدا او
حركة الجوهر في هذا المثال لانها قامت بغير محل قدرة المحرك فلا يكون متولدا واما المعتزلة فاحتجوا
فادعوا اثباته الضرورة تارة وجنحوا الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فطريقه ان المحسن والمانعه
قالوا من رام دفع حجر من جهة من الجهات كان اندفاعه على حسب قصد الداعي وداعيته لم رام اندفاعه
اندفع ولولا فلا فدل على ان الاندفاع من فعل العبد وليس هذا الاندفاع مباشرا بالقدرة بالاجماع
منا ومنكم فلم يبق الا ان يكون بتوسط ما باشره من الدفع وما يؤيد ذلك انا نرى اختلاف القدر
الحادثة مؤثرا في اختلاف الافعال التي يحكم عليها بكونها متولدة حتى ان الايد القوي يقوى على
حمل ما لا يحمله الضعيف النحيف فعلمنا انها مستندة الى القدر الحادثة اذ لو كانت مستندة الى قدرة
الله لا الى قدرة العبد لما كان لاختلاف قدر العباد تاثير في ذلك بان كان يجوز ان يحرك المجبر الاعمال
الضعيف النحيف عليه لخلق الله الحركة فيه وان لا يحرك الجرد له ما عانا الحادثة غير مباشرة
لنا بالاجماع فلزم وجود الواسطة فيكون متولدة واما الاحتجاج وطريقه انهم منهم فلم في ذلك وجوه
الاول انه ورد الامر بالافعال التي يحكم عليها بكونها متولدة وكذا النهي عنها كما ورد في الافعال المباشرة
وذلك كالامر بالرمي في سبيل الله تعالى وبناء المساجد والقناطر وفي الحرب واجراء الحدود ونحوها غير

كيفية

المجبر

الضعيف لان الله تعالى هو الخالق للحركة فيها ولا انه صيره في الطاقة وزاد ذلك فيه ان القدرة الحادثة والقدرة

الطريق وامره بمعرفة الصانع وصفاته ومعرفة مسائل الشرع وامره بالالتزام من سبق الزامه وكونه غير
ملزم من لا سبق الزامه الى غير ذلك ولولا تعلقها بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها كما لا يحسن التكليف
بايجاد الجواهر والالوان والثاني ان العقل والشرع يستحسنان المدح والذم على الافعال التي يحكم عليها
بانها متولدة ويحكمان استحقاق الثواب عليها فدل ذلك على انها من فعل العبد الثالث انا نسلم الافعال
العبد فان من جرح غيره او ضرب شخصا فالمه يحق ان يقال جرح الفاعل والمه وقتله وليس ذلك من
المجاز عندهم بل المحصل الى الاضافة حقيقة الفعل ولا يلام الى حقيقة وليس ذلك مباشرا بالقدرة
فتعين كونه من فعله بواسطة متولد والمباشرة بالقدرة وجواب الكل انا نقول مبنى ان جميع الحوادث
مستندة الى الله ابتداء ان حصول الافعال المتولدة بعد الافعال المباشرة يجوز ان يكون بخلق الله
عادة فلا يلزم شيء مما ذكروه اما ما ذكروه في دعوى الضرورة فلان اختلاف الاندفاع بحسب
اختلاف قصد الداعي واختلاف المحمل بحسب اختلاف القوى الحادثة لا يدلان على ان القدرة الحادثة
مؤثرة فيها لجواز ان لا يكون المؤثر فيها قدرة الله لكن اجرى الله عادته على ان الناس فيها انما يكون
عقب قصد الداعي والقدرة الحادثة واما ما ذكروه من الوجوه في دعوى النظرية فلجواز ان يقال
ان الله يخلق القدرة الحادثة وتعلقها بالافعال التي يحكم عليها انها متولدة شرطا عادة بخلقه لتلك
الافعال فلذلك يحسن الامر بها والنهي عنها ويحسن مدح العبد وذمه عليها ونسبتها الى العبد
وما ابطله هذا اشارة الى تعريفات المعتزلة على التولد ومناقضتهم فيها وبحثي ان ابطال
القول بالتولد ويلزم من ابطاله ابطال فروعه لكن الاصحاب ذكروا هذه التعريفات ونبهوا
على مناقضتهم فيها التعريف الاول انتهى المعتزلة على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة
يستحيل ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب واحتجوا على ذلك بانه لو امكن وقوع
المتولد مباشرا بالقدرة لا مكن وجوده بوجود سببه وامكن وجود مثله مباشرا بالقدرة
من غير سبب وذلك مستلزم لجواز اجتماع مثلين بمحل واحد مع اتحاد القدرة واجتماع المثلين باطل
مع انه يلزم منه جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل منه اعداد من الحمل مساوية لاعداد
اجزائه من غير توسط وذلك ضروري البطلان والجواب لم قلتم ان اجتماع المثلين محال فمن صرح منهم
فانهم ذهبوا الى انه يجوز اجتماع المثلين مطلقا الا بشرط فانهم قالوا لا يجوز اجتماع الجوهر
المتماثلين ويجوز في غيرها على ما عرف في الموقع الثاني وان سلمنا عدم المناقضة لكن لا نسلم
جواز وقوع المتولد مباشرا بالقدرة مستلزم لامكان اجتماع المثلين لجواز ان يكون وقوعه مباشرا
بالقدرة مشروطا بعدم السبب وعند وجود السبب لا يكون الا متولدا فلا يلزم اجتماع المثلين
التعريف الثاني ذهب جمهور المعتزلة الى انه لا يتصور وقوع فعل من افعال الله متولدا بل جميع
افعاله واقعة بالمباشرة من غير توسط فعل يكون سببا له واحتجوا على ذلك ابو هاشم في
احد قوليه واحتجوا عليه بوجوه بانه لو جاز ان يقع من افعاله ما هو متولد لزم افتقاره في فعل

العبد

بعد ما

الى السبب المولد كان افعال العباد وذلك جهل على الله والجواب منع الملازمة وانما يلزم لو
قلنا بان السبب لا يكفي لم يوجد بدون السبب وهو غير مسلم فان للاسباب عندنا عادة ويمكن وجود
المسببات بدونها ثم ان سلمنا امتناع وجود المولد من افعاله بدون السبب لكنه لا يدل على امتناع
ايجاده لا غراض دون محل يقوم به مقصود للتكلم به وعند ذلك جاز تعلق القدرة في حلوله لاغراض هو
القدرية المولدات وجوز بعضهم وقوع بعض افعاله تعالى متولدا عن سبب ووافقهم على ذلك
ابو هاشم في القول الآخر واحتجوا عليه بانا كما نشاهد حدوث حركة الجسم من اعتمادنا الواحد
منا عليه كذلك نشاهد حركة غصون الاشجار واوراقها حادثة من اعتماد الرياح العاصفة مع ان
حركة الرياح واعتمادها مخلوقان لله تعالى والجواب ما سبق في فعل العبد والقول بان فعل
على لولا بعض لم يكون ... عنه لجواز ان تكون جميعه فعل الله تعالى ابتداء وتكون الترتيب لاجراء
عادته على ان يخلق احدها عقيب الآخر الفرع الثالث اتفقت المعتزلة على ان النظر الصحيح
ابتداء يولد العلم بالمنظور فيه وانه لو ذهل عن النظر وعن العلم المتولد عنه ثم تذكر النظر
فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا بل يكون معه ابتداء بالقدرة غير ضروري و
واحتجوا على ان العلم الحاصل عند التذكر غير متولد عن تذكر النظر بامرين الاول ان تذكر النظر
ضروري من فعل الله فلو كان العلم الحاصل عقيبه متولدا منه لكان هو ايضا من فعل الله تعالى
ضروريا واللازم باطل اما الملازمة فلان المتولد يجب ان يكون فعلا لمن المولد فعل له على ما
سنعرفه تعريف التولد وتذكر النظر من فعل الله فيكون العلم المتولد منه ايضا كذلك واما بطلان
اللازم فلان معرفة الله الحاصلة عقيب تذكر النظر فيها لا يجوز ان تكون من فعل الله وضرورية
للعبد ولانه لم يكن بعد وراءه فلا يكون مامورا بها ولا مثابا عليها وهو منتف بالاجماع الثاني ان
تذكر النظر لو كان مولدا للعلم لولده وان عارضته شبهة لان التذكر قبل معارضة الشبهة كهو بعدها
لكونه من فعل الله ضروريا والشبهة ضعيفة لكونها من فعل العبد والجواب للاول مبني على ان الامر
لا يكون الا بما هو مخلوق للعبد وكذلك الثواب وقد بينا بطلانه في فصل خلق الافعال وجواز الثاني
لا نم جواز عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح وان سلمنا عروضها عند تذكر النظر الصحيح
فان كان ذلك يمنع من تولد العلم منه عند عروض الشبهة فلا يمنع من تولده منه بعد زوال الشبهة
كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع من تولد العلم منه ولا يمنع من تولده منه بعد عدم
الشبهة فان قالوا المانع غير موجود عند تذكر النظر وهو موجود في ابتداء النظر فلا يصح قياس
تذكر النظر على ابتدائه بيان ذلك ان الشبهة من فعل العبد والنظر المبتدأ ايضا من فعله فامكن
ان فعله ما يعارض فعله من التولد والتذكر من فعل الله ضروري والشبهة من فعل العبد فلو كانت
مانعة من تولده لزم ان يكون فعل العبد مانعا يعارض فعل الرب قلنا لم لا يكفي مثله في امساك الايد
القوي للشيء من الحركة عند هبوب الرياح فانه اذا امسك الايد القوي الشيء الذي يتحرك عند اعتماد

الرياح العاصفة عليه منعه من الحركة ولم يحكم ان يكون فعل العبد وهو الامساك مانعا من فعل
الله وهو حركة الشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه سواء كان حركة ذلك الشيء متولدا
من الاعتماد المخلوق لله تعالى في الريح او مباشرا بالقدرة عند اعتماد الريح عليه وهو خلاف اصلكم
الفرع الرابع اتفقوا على ان الاصوات والالام الحاصلة بفعل الآدمي لا تقع الا بالتولد و
زاد ابو هاشم وقال بان التاليفات الواقعة بفعل الآدمي لا تقع الا متولدة من غير تفصيل بين
التاليف الحاصل بمحل قدرتين من قادر واحد كالذي يؤلف بين اصبعيه وبين التاليف الحاصل
بمحلين احدهما محل القدرة كالذي يضم اصبعه الى جسم آخر وبين التاليف الحاصل بمحلين مباينين
لمحل القدرة كما في تاليف البناء وفصل ابو علي وقال الاولان يقعان بغير التولد لما سنذكره في
الجواب والآخر لا يقع بغير التولد لان كل ما كان من افعال العبد وهو خارج عن محل قدرته لا
يكون مباشرا بها والقائلون بالتولد احتجوا على ذلك بانه لا يعقل صدور الصوت بدون اعتماد بعض
الاجرام على بعض واصطكاك بينهما وكذلك لا يعقل الالم الحاصل بفعل الآدمي الا بذلك وكذلك لا يعقل
التاليف بين جوهرين بدون مجاورة بينهما فلو وقعت هذه الامور مباشرة بالقدرة من غير
تولد لما توقف على هذه الاسباب ثم لا يجوز ان تكون هذه الامور واقعة بالمباشرة ويكون الاعتمادات
بالنسبة الى الاصوات والالام والمجاورة بالنسبة الى التاليف شروطا لوقوعها بالقدرة من
غير تولد الفرع الخامس قسم القائلون بالتولد الاسباب المولدة الى ما تولد في ابتداء حدوثه
دون دوامه كالمجاورة المولدة للتاليف والوهي المولد للالم والى ما تولد في ابتداء حدوثه
وفي دوامه عند زوال الموانع كالاعتماد اللازم السفلي والجواب ان المجاورة والوهي في ابتداء انهما
في دوامهما فاختصاصهما بالتوليد في ابتدائهما وبعدم التوليد في دوامهما تحكم بحت ولو
قالوا خصوص الابتداء والملازمة شرط في التوليد لكون الحادث مقارنا للسبب اقوى من
الباقي قلنا هذا يقتضي التساوي بين جميع الاسباب المولدة بهذه الصفة ولم يقولوا به الفرع
السادس اختلفوا في الموت هل يجوز ان يكون متولدا من الالام المتولدة من الجرح ام لا
فذهب الجبائي في جماعة الى جوازه ومنعه آخرون والتابع له مراعم لا اصل في التولد لان ترتيب
الموت على الالام بعض تولده منها قياسا على سائر المولدات والمثبت له مراغم للاجماع
والكتاب اما الاجماع فلان الامة مجمعة على ان لا اماتة ولا احياء الا لله تعالى واما الكتاب
فقوله تعالى وهو يحيي ويميت وقوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت الى غير ذلك من الآيات ويلزم الجبائي
بان يكون العبد قادرا على الحياة لان القدرة الى الضدين على السوية الفرع السابع
اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل عند فعل الآدمي من الطبخ والضرب وغيرها كالطعم
الدبس ولونه الحاصل من طبخه وسقطه بالاسواط والحرارة الحادثة في الجسم عند حكه بجسم له
سوطه
ولا اعتماد عليه فقال بعضهم انها متولدة من افعال الآدمي من غير مباشرة لعدم الآلة ... ساهر

حصول الطعم واللون عقيب الطبخ والضرب بالمسواط والحاكة وقال آخرون انها لا تقوم بالجسد
مباشرة ولا متولدة لانه لو جاز ان يولد طعما او لونا في جسم من فعل العبد جاز ان يولد فعله الحياة والقدرة في جسم
الاجسام لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر المتماثلة والجواب بعد تسليم تماثل الجواهر منع الملازمة
لجواز ان يكون اختصاص بعض الاجسام بالطعم واللون المتولدين لاختصاصه باعراض هي شرط في حدوث
ذلك الطعم واللون فيه التنبيه الثاني من اختلف القائلون بالتولد في ان الالم الحاصل عقيب اعتماد
سيف على لحم حي اي شيء فقال اكثر المعتزلة انه يتولد من الاعتماد وقال ابو هاشم في الجامع من قوليه انه يتولد
الالم انما هو من الوهي وهو تفرق اجزاء البنية ويتولد الوهي من الاعتماد وكانه اخذه من قول الحكماء ان
سبب الالم تفرق الاتصال واحتج على ذلك بان وقوع الالم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك
نعلم ان الاعتماد الواحد بعينه على العضو الرقيق الرخو اضعاف ما على العضو القوي المكتنز فيكون
متولدا من الوهي لا من الاعتماد لان من خاصية المتولد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها
والجواب منع وجه الاول من مذهب ابي هاشم ان الوهي المتولد من الاعتماد الواحد بعينه في العضو الرقيق
الرخو اكثر من الوهي المتولد منه في العضو المكتنز القوي لاختلاف القابل فان العضو الرقيق اقبل
للوهي من العضو الكثيف واذا امكن ان يكون الوهي المتولد من الاعتماد الواحد مختلفا في الاثنين من الوهي
الواحد من الاختلاف الالم المتولد من الوهي الواحد فان العضو الرخو كما هو اقبل للوهي فالالم
ويكون اختلاف الالم لاختلاف القابل لا لاختلاف سببه كما في الوهي الثاني انه اذا سوار مع
تساوي الوهي لا تعدد تفاوت الوهي فان الالم الحاصل منه بانه العود اكثر من الالم الحاصل بغرز
الابرة مع تساوي الوهي في الصورتين بل ربما كان الوهي الحاصل بابرة العقرب اقل من الوهي
الحاصل بغرز الابرة بكثير مع ان الالم الحاصل منه اكثر بكثير فلا يقال لعل الالم المتولد من الوهي المساوي
متساويان واما الزائد فمن احداثه تعالى لانا نقول اذا امكن ان يفعل مثله في الوهي فيجوز ان يفعل الكل من
الاعتماد التنبيه الثالث ان الالم الصادر من الله هل يجب ان يكون بلا سبب وقال ابو هاشم لا فيه خلاف
وهذا مبني على التنبيه الثاني فمن لم يجوز كون فعله تعالى متولدا فان الالم الصادر منه لا يكون الا بلا سبب
الوهي ومن جوز كون فعله تعالى متولدا جوز كون الالم الصادر منه بسبب الوهي بل اجرى من هو بانه
ليس في ذكره فائدة يعتد بها ولهذا لم يذكره الآمدي على ان الحكم بكونه مبنيا على التنبيه الثاني
لولا العبارة عنه تقولنا هل يمكن احداث الالم من الله بالوهي او هل يجب ان يكون احداث الالم
من الله بلا وهي او فيما يؤدي هو دائما   المقصد   المقصد الثالث في بيان امر ما وبلابهم بعض
الامور الواردة في القرآن والاحاديث واعتقدها واجب علينا ومن جملتها عن ظواهرها وبيان ابطالها
ومن جملة الاول الطبع والختم والاكنة فقد ورد القرآن بها قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقال
وقال تعالى ختم الله على قلوبهم لما به وقال تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه فقال الجوابها عبارة عن
خلق الضلال في القلوب واما من خلق الضلالة فيها لانها في اللغة موانع على الجمع وخلق الضلال

في القلوب مانع من الايمان والهدى فصح تسميته بهذه الاسماء اولا اصل هذا الطرد والنهي الا انه مانع
ولا اصل عندهم والمعتزلة اولوها بوجوه احدها انه معناها التسمية والوصف اي سمى الله قلوبهم
بهذه الاسماء ان مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة على ما قاله اولا المعتزلة فانه يصح
ان يقال جعله على فلان بالكفر والضلال اذا كان ايضا من هذا وسماه بالكافر والضلال اي اطلق
هذا الاسم عليه كما قال تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والثاني انها معناها الوسم
الله قلوبهم فان الطبع والختم في اللغة هو الوسم وعلى هذا فلا يمتنع ان يخلق الله تعالى في قلوب الكفار
سمة يتميز بها عن قلوب الابرار ويتيسر ذلك للملائكة لتدفعه على ما قاله الجبائي وقال ابنه وذكر جر الكافر
عن كفره فانه اذا علم انه اذا كفر وسم سمة يعرفه بها ويلعنه من الملائكة اقرب لكان ذلك سببا لزجره والثالثها
قطع عنهم اللطف وقول الامر المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية على ما قاله الكعبي اي قطع الله عنهم اللطف
لعلمه انه لا ينفعهم ولما لم يقبلوا اللطف جعلوا كانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما
ان الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول ورابعها منع الاخلاص في الايمان دون الايمان على ما ذهب بعض
اصحاب عبد الواحد ان منع الله منهم الاخلاص الواجب لقبول الايمان فجعلوا الكفر منع دخول الايمان قلبه
بالختم عليه لان الايمان بلا اخلاص كلا ايمان والجواب ان حاصل هذا التاويلات الداعية على عدم جواز حمله على
منع الايمان وخلق الضلال وهو مبني على اصلهم الفاسد من انه قبيح فلا يجوز اسناده الى الله تعالى وسنتكلم عليه
ومع ذلك بطلان التاويلات ليس الله تعالى ذكر بعده الاشارة من معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك فانه قال سواء
عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لاجل الختم لانه سياق لبيان السبب
ومجرد الوصف بالكفر والوسم بعلامة مميزة للكفار عن غيرهم ومنع اللطف ومنع الاخلاص لا يمنع الايمان
وامتنع الحمل عليها الثاني التوفيق والهداية والتوفيق لغة عبارة عن جعل العبد للموافقة وفي اصطلاح
المتكلم قال الشيخ واكثر اصحابنا انه عبارة عن خلق القدرة على الطاعة وهو موافق للوضع اللغوي اذ الموافقة
انما هي بالطاعة وخلق القدرة الحادثة تكون الشيء للواقعة ضرورة حصول الواقع عنده وعدم حصولها
عند عدمه والهداية لغة عبارة عن خلق الهدى وهو الايمان وقالت المعتزلة التوفيق عبارة عن الدعوة
الى الايمان والطاعة وايضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والهداية عبارة عن الدعوة البيان و
شرح سبل الرشاد والزجر عن طريق الغي ويمتنع حمله على خلق الهدى لانه قال تعالى واما ثمود فهديناهم و
استحبوا العمى على الهدى وليس المراد منه خلق الهدى لان مع خلق الهدى لا يستحب العمى عليه بل المراد منه
دعوناهم وشرحنا لهم سبل الرشد وابطل ذلك بوجوه احدها ان كل واحد من التوفيق والهداية لو كان
شاملا لجميع الاصناف والهداية لوصف الكافر بانه موفق ومهدي والدعوة عامة شاملة لجميع الامة فلا يقال ايضا الحرص
في قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام انه حذف مفعول يدعو للدلالة على التعميم وقدمه يهدي كل احد
وثانيها لم يلاحظ تجمعهم على سوء الدعاء بها وطلب الهدى والتوفيق اللهم اهدنا سبل المهتدين ووفقنا

ما يحب و يرضى قال تعالى ... للعباد اهدنا الصراط المستقيم والمطلوب انه يكون غير حاصل لئلا يلزم تحصيل الحاصل والدعوة حاصلة لكل احد واختلاف ... لا ... بها وعدمه فلا يكونان عبارة عن الدعوة ... انهما لو كانا عبارتين عن الدعوة لما كان فرق بين الموصوف والهدى وبين المدعو واللازم باطل لان كون العبد مهديا ... صفات المدح وكونه مدعوا ليس كذلك فلا يكون ... الاجل ... اجل كل شئ هو وقت ... والاجل ... عبارة عن مدة ... وهو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه ... المقتول ميت باجله ... حكم الله ... الاجل ... ذلك ... من قتل ... لاجله ... المحتوم ... ذلك الحال ... ابو هاشم ... معلوم ... يكون ... ذلك الوقت معلوما ... لا ... الثاني ولما كان ... وقوع ... وقت ... كونه ... الوقت ... المعتزلة ... الكعبي ... ان ... حتف انفه ... باجله ومن قتل ... اجله بالقتل ... ان ... الضرورة ... سائر المولدات ... المقتول ... المعتول ... العقل ... ولو لم يقتل ... الاجل المقطوع ... الاجل ... واحد ... من الناس ومن المعلوم ... زمان واحد ... العادة ... المقتول ... زمان واحد ... الوباء ... موت ... في زمان واحد واما المعقول ... الكتاب ... قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ... لان ... قوله ... ولا ينقص من عمره الا في كتاب ... في الصحيح ... قوله ... من سره ان يبسط الله في رزقه ... في اثره فليصل رحمه ... قال ... عمر ... والجواب ... يكون ... قوله تعالى ... اجل ... ولا ينقص من عمره ... فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وقوله ...

من امر اجلها وما يستاخرون ومن المعتزلة من فصل وقال اذا ... عدد كثير ... في ملحمة ... مو ... بالاجل لان موتهم معا في زمان واحد خرق للعادة ومن غير جهة الاعجاز ... في المعجزات واذا ... الواحد ... بالاجل ... العادة ... بالاجل ... القاتل والعرو ... لان كلا ... القاتل والحكم ... بالاجل ... زمان واحد بخلاف العادة ... واما ... هذا ... الدليل العقلي الذي ذكرناه ... المذكورة في المعارضة دالة على ان كل موت بالاجل ... القول ... الالزام ... الالزام الشنيع ... ولا ... للسادة ... العلاق ... قطعا ... وهذا المذهب ... صاحب الكشاف ... الرازق ... عند جمهور الاشاعرة عبارة عما ينتفع به سواء كان بالتغذي او بغيره حلالا او حراما مملوكا او غير مملوك وعند بعضهم ... عبارة ... الحيوانات ... لان الرزق لا يطلق عرفا على ... ينتفع به الحيوان ... مملوكا له ... من ... الله ... به ويطلق على كل ما انتفع به سواء كان حلالا او حراما وقال ... انه عبارة عند ... عن كل ما ساقه الله الى العبد فاكله ... الحلال والحرام ... الحرام الى العبد لانه لا ... الا ... ظاهره ... اطلاق ... الكل ... الثاني ... رزق البهائم ... العبد ... خلاف ... ولا ... الله ... التعريف ... شاة ... حنث ... الاكل ... لان الشرب ... شاة ... حنث ... انه لم يذكر هذا التعريف ... الرزق ... الرزق ... الحلال ... الرزق كل ما ساقه الله الى العبد ... العبد لان الحلال والحرام ... الرزق ... المكلف ... الكل ... الرزق ... الحل ... لم يكن ... العبد ... به رزقا له ... لقوله تعالى ... الحرام رزقا ... الغاصب ... به رزقا له واللازم باطل لقوله تعالى ... الغاصب ... رزقا له ولقوله تعالى ... الغاصب ... رزقا له لا ... حقيقة ولا مجازا

فالملازمة ممنوعة وان اردتم انه لم يمكن من تناوله شرعا فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع ولا يسار اليه انه لا
على ان من مات مستغرقا به العمر رزقه جميعه لو لم يدل دليل على خلافه وقد بينا ان عرف اهل اللسان على خلاف
ذلك وعن الثاني بان بطلان اللازم ممنوع ولا يصح الاحتجاج على بطلانه لانه [illegible] بانه تعالى
يعطي الرزق وانما امرنا بالانفاق وبعضه ليكون من فيها للتعيير ولعل ذلك المعطي يكون حلالا واما المعتزلة
فقد فسروا الرزق تارة بالحلال الذي لا يمنع الانتفاع به واورد عليه بانه يلزم ان لا يكون للبهائم رزق لان
الحلال والحرام انما يطلقان على المأكول وغيره باعتبار تعلق فعل المكلف به واللازم باطل لقوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به واورد عليه بانه يلزم من هذا ان من اغتذى
بالحرام من اول عمره الى منتهاه ولم يرزقه الله تعالى الا حلالا او اكتسبه [illegible] لم يكن ممن رزقه الله
وهو خلاف اجماع المسلمين قبل ظهور المعتزلة على ذلك [illegible] شرحه [illegible] اصل قول
المعتزلة انه يقبح على الله الحرام لا يكون رزقا وما كان حلالا فان الله [illegible] نصيب ونصب فالعبد
هو الرازق لنفسه والله ليس برازق له [illegible] فعله فهو من الله والرازق له ذلك الرزق وما فيه
فساد المكلف ومنه ما يجوز الرزق به والمنع منه وهو ما يستوي فيه صلاح المكلف [illegible] المنع
وفساده [illegible] من اغتذى بالحرام مدة عمره ولم يرزقه الله [illegible]
[illegible] رزقا فيه صلاحه ولو كان واجبا على الله ذلك لكان تركه ولم يمنعه من الحرام
الذي فيه فساده ولو كان منعه واجبا على الله لمنعه [illegible] فساد اصلهم من الحكم على الله بالتفصيل
المذكور من ان الرزق قد يكون واجبا عليه وقد يكون [illegible] وقد يكون المنع منه واجبا الخامس في الاسعار
السعر [illegible] عن تقدير ثمن الاشياء [illegible] غلاء والانحطاط رخص وهل هو من الله او من العبد
قال الاشاعرة فهو من الله لما روي عن رسول الله انه قال المسعر هو الله [illegible] وقع الغلاء في المدينة و
اجتمع اهلها اليه وقالوا سعر لنا يا رسول الله [illegible] فقال بعضهم هو من
العبد [illegible] لانه انما يحصل [illegible] على [illegible]
على حسبه فيكون متولدا عن افعالهم [illegible] والرخص اليهم وقال اخرون هو
متولد من فعل الله لانه انما يحصل بتقليل [illegible] وتكثير الرغبات وهما انما يحصلان باسباب ظاهرة
او خفية من فعل الله وقد عرفت بطلان قاعدة التوليد المقصد الرابع في انه تعالى مريد
للكائنات قال اهل الحق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وغير مريد لما ليس بكائن فالارادة عندهم
توافق العلم فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع وما علم عدمه فمراد العدم فايمان ابي جهل مأمور به وغير مراد
وكفره منهي عنه وهو مراد [illegible] منهم من لا يجوز اسناد الكائنات الى الله مطلقا وان صدرت جميعها
بارادته [illegible] تعالى الكفر والفسوق مراد الله [illegible]
[illegible] ذهب اليه بعض العلماء وان الكفر والفسق مأمور به [illegible] الاسناد [illegible]
فلا يجوز على الباري [illegible] بالباطل [illegible] التوقيف [illegible] ولا [illegible]

به اي في المفصل فلا يجوز اطلاقه وذلك كما لا يصح ان يقال خالق القاذورات والجيف وان صح ان يقال خالق
كل شيء ولا يصح ان يقال له الزوجات والاولاد والحيات لايهامه اضافة غير لائقة وصح ان يقال له كل
ما في السموات والارض وقالت المعتزلة هو مريد للمأمور به كاره للمعاصي والكفر فالارادة عندهم
توافق الامر فما امر الله به شيئا فقد اراده وما نهى عنه فقد كرهه احتج اهل الحق على الاول وهو انه
اراد حدوث كل ما حدث بانه موجد لجميع المحدثات بلا اكراه لما مر ان جميع الحوادث مستندة الى
الله ابتداء وللاجماع على ان ما يوجده لا يكرهه وكل من لم يوجد الشيء بلا اكراه فلا بد ان يكون مريدا له لا
من حيث ان الارادة لا بد لها من اختصاص حدوث الفعل بوقت معين دون وقت لا يمكن ان يكون الا بالارادة وعلى الثاني
وهو انه لم يرد حدوث ما لم يحدث منها فان كل ما لم يحدث وليس مما سيحدث فالله عالم بانه لا يوجد
لان الله عالم بكل المعلومات على ما هي عليها في نفس الامر وما علم الله انه لا يوجد استحال وجوده وكل ما لزم
استحالته [illegible] كل ما لم يحدث ولا يحدث استحال وجوده [illegible] الى قولنا وما
استحال وجوده علم الله استحالته فكل ما لم يحدث ولا يحدث علم الله استحالته [illegible] الى قولنا
وما علم الله استحالته لا يريد وجوده لان العلم الضروري حاصل بان الارادة لا تتعلق بالمحال [illegible]
[illegible] ولكن [illegible] على الله [illegible] فكل ما لم يحدث ولا يحدث لا يريد حدوثه و[illegible]
[illegible] واحتجوا عليهما بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتلقته السلف والخلف [illegible] جميع
الاعصار بالقبول وهو قوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا الاول اي قوله ما شاء الله
كان دليل الثاني غير مريد لما لا يكون لانه ينعكس بعكس النقيض الى كل ما لم يكن لم يشأ الله لان ما للعموم
وهو مستلزم لقولنا انه غير مريد لما لا يكون والثاني وهو قولنا ما لم يشأ لم يكن دليل للاول اي مريد لجميع
الكائنات لانه ينعكس بعكس النقيض الى ما كان شاءه الله وهو مستلزم لقولنا انه مريد لجميع الكائنات
ولا يصح الاحتجاج بالاول على الاول وبالثاني على الثاني لان قوله عليه السلام ما شاء الله كان معناه جميع ما اراد
الله فهو كائن وهو لا يستلزم ان جميع الكائنات [illegible] بارادته لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وهكذا
الحكم في الثاني واحتجت المعتزلة على انه لا يريد الكفر والمعاصي بالمعقول والمنقول اما المعقول
فوجوه الاول انه لو كان مريدا لكفر الكافر ومعصية العاصي يلزم السفه في احكام الله واللازم باطل
بالاجماع بيان الملازمة انه امر الكافر بالايمان والطاعة ونهاه عن الكفر والمعصية والآمر بما يكرهه ولا
يريده يعد سفيها والجواب لا نسلم ان الآمر بما يكرهه ولا يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من
الامر منحصرا في تحصيل المأمور به وهو ممنوع ومما يوضح ان الآمر بما لا يريده لا يعد سفيها وجوه الاول المختبر
لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره به [illegible] لو فعل ما طلب منه [illegible] انه اطاع وامتثل امر سيده
ولا يريد منه الفعل [illegible] مقصوده اطاع او عصى فانه لا يعد سفيها والثاني المعاتب
من جهة السلطان على ضرب عبده اذا اعتذر عن ذلك بمخالفته لامره والسلطان يتوعده [illegible]

ان لم يظهر مخالفة العبد لامره بامر عبده ليمهد عذره لانه لو فعل ما امره به لصح لم يقاتل الطاعة
اسبل امر العبد ولا يريد منه الفعل لانه مفض الى قتله بل يريد منه الترك ليمهد عذره ويتخلص
من عقاب السلطان مع انه لا يعد سفيها وبالجملة من اكره على الامر بالشئ اكراها ملجيا قد يامر بذلك
الشئ ولا يريده مع انه لا يعد سفيها الثاني انه لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لله واللازم
باطل اما الملازمة فلان الطاعة موافقة المريد فيما اراده لما روي ان النبي عم كان في نفر لا يسعهم صحن
الارض بعضهم فتبع منها الماء فقال له ابو طالب يا محمد ان ربك ليطيعك فقال عم يا عم ان اطعته الله
اطاعك اي ان فعلت ما اراده فعل ما اردت سولا روي ان عمر رض قال الطاعة ابى ... نوصف
الله بكونه مطيعا له لانه فعل ما اراده ويقول الشاعر رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع
اي لم يجب الى ما اراده واما بطلان اللازم فلان كل مطيع مستحق للثواب بالاجماع فيلزم ان يكون الكافر
مستحقا للثواب وانه باطل بالاجماع والجواب انا لا نسلم ان الطاعة موافقة المراد بل هي موافقة الامر والامر
غير الارادة وغير مستلزم له ويدل على ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة المريد ان الارادة صفة كامنة
لا يوقف عليها فلا يمكن ربط الطاعة بها بخلاف الامر فانه شئ ظاهر معلوم واما قوله عم ان اطعت
الله اطاعك وقول عمر رض الطاعة ... فحمل الطاعة فيهما على موافقة الامر ... ولا يستقام
لانه ... فلا حجة فيه لان الحجة ليس عبارة عن الارادة ووقوع الشئ ولهذا
لكان الله ... وهو منتف بالاجماع هذا وقال بعض اصحابنا الكفر والعاصي مراد
بالكافر وغير مراد من الكافر وقال في الجواب على تقدير تسليم كون الطاعة عبارة عن موافقة المريد
ان طاعة الله عبارة عن موافقة مراده من العبد لا موافقة مراده ما العبد كالكفر والعاصي فلا يلزم كون
الكافر والعاصي مطيعا مثابا وهو مبني على نزاع لفظي الثالث انه لو كان الكفر مرادا لله لكان واقعا
بقضائه لان الواقع بقضائه فلازم الواقع بارادته ولو كان واقعا بقضائه لوجب الرضاء بالكفر
الرضا بالكفر غير واجب بل غير جائز لان الرضاء بالكفر كفر بالاجماع والجواب لا نم انه لو كان الكفر
واقعا بقضائه لوجب الرضاء به قولكم لان الرضاء بالقضاء واجب قلنا هذا انما يفيد مطلوبكم
لو كان الكفر الواقع بقضائه نفس قضائه وليس كذلك اما اولا فلان الكفر مقضي وهو غير قضائه و
القضاء ليس كذلك واما ثانيا فلان الكفر صفة العبد والقضاء ليس صفة العبد بل صفة الله تعالى
الخ والحاصل انا نقول الكفر واقع بقضائه وحكمه وايجاده وله نسبتان الى الباري تعالى باعتبار صدوره
منه ونسبة الى العبد باعتبار اتصافه به وكونه محلا له وانكار الرضي باعتبار النسبة الثانية لا
باعتبار النسبة الاولى ووجوب الرضاء به باعتبار النسبة الاولى لا باعتبار النسبة الثانية كيف
ولو وجب الرضا باعتبار النسبة الثانية اي المحلية لوجب الرضا بموت الانبياء وبقاء ابليس
الرابع لو كان الكفر مرادا لله وواقعا بقضائه وقدره لم تكن العباد قادرين على الايمان لان عندكم

لان الرضا بالقضاء واجب بالاجماع فيلزم لو كان الكفر مرادا لله لوجب الرضا به

ان كل ما لم يرد الله منهم كان ممتنع الوقوع فيكون الامر بالايمان تكليفا بالمحال واشترط التكليف
عندنا كون المكلف به مما يمكن ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة لا كونه متعلق القدرة اذا لا يصلح بالفعل
فما لا يمكن ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة يمتنع التكليف به كتكليف الانسان بالطيران وما يمكن ان
يتعلق به القدرة الكاسبة عادة لكن لا يكون مقدورا بالفعل يصح التكليف به لكونه في وسعه عادة
كتكليف العاصي بالطاعة التي عصى بتركها فانها مما يمكن تعلق قدرته بها وان لم يكن مقدورة له لان
القدرة عندنا مع الفعل لا قبله والايمان من هذا القسم لانه مما يمكن ان يتعلق به قدرة الكافر عادة
وان لم يكن مقدورا له بالفعل فلا يكون الامر به تكليفا بالمحال وقد ... ولا يلزم من المعقول و
اما المنقول فايات تدل على انه تع لا يريد الكفر والمعاصي اح قوله تع سيقول الذين اشركوا لو
شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شئ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل
هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون فانه تع حكى عن المشركين انهم
قالوا اراد الله شركنا فلهذا اشركنا والتوحيد ولو اراد عدم شركنا والتوحيد لما اشركنا
وكنا موحدين ثم رد عليهم ذلك بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم وبين بطلان قولهم بقوله تعالى
حتى ذاقوا باسنا والباس العذاب ولا يسلط الا على الباطل وبقوله قل هل عندكم من علم فتخرجوه
لنا على سبيل التهكم بهم وقيل هذا الكلام لا يقال الا للمبطل وبقوله ان تتبعون الا الظن ومثله
ايضا لا يقال الا للمبطل وبقوله ان انتم الا تخرصون اي تكذبون كان قوله هل الخرص اي الكذابون
والجواب لم لا يجوز ان يكون حجة عليكم لا لكم لان الله تعالى حكى عنهم قولهم لم يرد عليهم كذبهم فيه بل على
تكذيبهم فيه لانهم قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء لا على الاعتقاد والتوبيخ على التكذيب
بالنبي يدل على صحة ذلك الشئ ويدل على صحة ما قلنا قوله تع ... فلله الحجة البالغة فلو شاء
لهداكم اجمعين ومنها قوله تع كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها بين ان المعاصي كلها مكروهة
لله تع والمكروه لا يكون مرادا لانهما متضادان والجواب من وجهين الاول انه لا يدل على
كون المعاصي مكروهة لله تع لو كان قوله مكروها قيدا لقوله عند ربك وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد
به مكروها عند العقلاء اي منكرا لم يجر على عاداتهم لمخالفته المصلحة الثاني انه يجوز ان يكون
المراد بقوله مكروها منهيا عنه وحمل المكروه على المنهي عنه وان كان مجازا لانه يجب المصير
اليه توفيقا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وثالثها قوله تع وما الله يريد ظلما للعباد وظلم العباد
من جملة الكائنات والجواب انها لا تدل على انه تع لا يريد الظلم الصادر من العباد لجواز ان
يكون المراد منها انه لا يريد ظلمه تع على العباد وظلمه على العباد ليس كائنا لان تصرفه في ملكه
كيف كان لا يكون ظلما ورابعها قوله تع والله لا يحب الفساد والمحبة عبارة عن الارادة و
الفساد كائن والجواب لا نم ان المحبة عبارة عن الارادة المطلقة بل هي الارادة التي لا يتبعها تبعة
فيكون اخص منها وحينئذ لا يكون حجة لكم ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وخامسها قوله تع ولا يرضى

لعبادة الكفر والرضا بقول إرادة والجواب لا نسلم أن الرضا عبارة عن ترك الإرادة بل هو ترك الاعتراض
وعند هذا الله تعالى يريد الكفر بالكافر ولا يترك الاعتراض عليه ويذمه لم الحمد لا يريد الإيمان والطاعة
مع أنه مأمور بترك الاعتراض ثم إن سلمنا دلالة هذه الآيات على مذهبكم لكن نعارضها بالآيات
التي هي أدل على المقصود منها أحدها قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وثانيها قوله تعالى فلو
شاء لهداكم أجمعين وحمل هذه الآيات على مشية القسر والإلجاء خلاف الظاهر ويضاد المطلوب
من عدم دلالة ورابعها قوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم وخامسها قوله تعالى إنما
يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون وسادسها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم
كثيرا من الجن والإنس وسابعها قوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ولم يستدل
بعده لأنه لم يجب فيه محال والأمثال لهذه الآيات كثيرة خاتمة في بيان ما



قاله العلماء في القضاء والقدر اعلم أن القضاء معناه الخلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات أي
خلقهن والقدر اسم لما صدر مقدرا عن فعل القادر والتيسير والعارض تعالى قدر الأشياء
وقدرها تحقيقا ومقالا يعني واحد تعالى الأشياء جميع الكائنات واقع بقضاء الله وقدره أي وخلقها
الله بالقدرة لأن جميع الحوادث عندهم مستندة إلى الله ابتداء وقدره بجميع الممكنات وقال
المعتزلة أفعال العباد ليست واقعة بقضاء الله وقدره لأنها واقعة بقدرة العبد وقال قوم أفعال
الخير واقعة بقضاء الله وقدره دون الشر وقوم يفصل الأقوال فيه وأما الفلاسفة فقالوا القدرة
عن العلم وقالوا إنه موجب بالذات وهو المراد به وقالوا هي عبارة عن علمه تعالى الأزلي بالعناية
الأشياء المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص هو أحسن ما يمكن إيجاده ولو أمكن أحسن
منه ولم يفعله لم يكن علمه محيطا بجميع الكليات والجزئيات أي علمه ولم يكن وجوده سالما بجميع الموجودات
والقدر عبارة عن تعلق تلك العناية بالأشياء في أوقات حصولها ثم قالوا دخول الشر في القضاء
لا بالذات بل بالعرض لأن الأشياء إما خير محض أو الخير غالب عليه أو الخير والشر متساويان أو الشر
غالب عليه أو شر محض فوجد القسم الأول لا مزيد عليها والقسمان الأولان وجودا أما القسم الأول
فلأن الحكمة والعناية الأزلية هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود يقتضي حصوله وهو كالعقول و
الأفلاك لأنها ليست قابلة للعدم والتغير بحسب جواهرها وبحسب كمالاتها المستمرة فيها و
أما القسم الثاني فلأن الحكمة يقتضي حصوله أيضا لأنه لو لم يحصل تحرزا عن الشر القليل لزم ترك
الخير الكثير لأجل الشر القليل وهو لا يليق بالحكيم لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير وذكروا
لذلك مثالا بأن قالوا النار مع ما فيها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها على طبعها إلا أن يكون
بحيث قد يتأذى بها في بعض الأحوال حيوان وكذلك فلا يحسن ترك تلك المنافع لأجل المضرة
القليلة وكذلك المطر موقع فيه منافع العالم إلا أن العظيم قد يهدم بناء ويتأذى
به سائح في البحر أو سائح في البر فلا يحسن ترك تلك الخيرات لأجل قليل من الأذى وهي كالموجودات

في عالم العناصر فإذا تأملنا أحواله وجدنا الخير غالبا فيه على الشر لأن المرض وإن كان كثيرا لكن
الصحة أكثر منه وكذلك الخسف والغرق والحرق وإن كان قد يكثر لكن السلامة أكثر منها وكذلك الآلام
وإن كان كثيرا لكن اللذات أكثر منه وأما الأقسام الثلاثة فغير موجودة إذ الحكمة لا تقتضي وجودها
عند ذلك ظهر أن الخير والشر مرادان لله تعالى لكن الخير مراد بالذات والشر مكروه بالذات لكن مراد
بالعرض لأنه لا يمكن تبرئة هذا العالم وهو على طبيعته من الشرور بالكلية وهذا بناء منهم على أن البارئ
موجب بالذات لا قادر على أن يخلق الأشياء على وجه يكون بريئا عن الشرور تعالى الله عما
يقول المبطلون وقد تكلمنا على ذلك المقصد السادس في أن الحسن والقبح
لما وصفنا أن الحسن والقبح ولا شك أن ذلك مما يدرك بضرورة العقل أو نظره بل الخلاف
الحسن والقبح عندهم باعتبارات عن حقيقته بل إضافة يمكن تغيرها وتبدلها بالنسبة إلى
الأشخاص والأزمان والأحوال وحسن الأفعال التي يمدح فاعلها ويثاب وقبح الأفعال التي يذم
فاعلها ويعاقب إنما هو بالشرع لا بسبب أمر حقيقي في الفعل أو باعتبار يدركه العقل ويكشف عنه
الشرع أي الشرع هو المثبت له والمبين بل شرع الفعل لحسن لا أنه حسن فشرع فعل هذا
لو نهى الشارع عن المباح أو أباح الحرام عند القبيح لا يعلم لأمر وصار الحسن قبيحا وبالعكس
فالفعل القبيح عندهم ما نهي عنه شرعا سواء كان نهي تحريم أو تنزيه وما عبارة عن الفعل الاختياري
لأن النهي إنما يتعلق به والحسن بخلافه أي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فإنه
عند أكثر أصحابنا حسن إذ لو كان غير حسن لصح تعاليه على المباح أنه ما فعل حسنا وهو
خلاف الجمهور من اصطلاح الشرع وكفعل غير المكلف فإنه لم ينه عنه شرعا فيكون حسنا والمراد
منه فعل الله فإنه حسن شرعا أبدا بالاتفاق وأما فعل البهائم فإنه غير حسن بالاتفاق وقال
لأنها لا تستحق الذم على الأفعال ولا توصف أفعالها بكونها حسنة بموافقة من الخصوم وكل
قال المجاري العادات وأما فعل الصبيان ففيه خلاف واختلف المعتزلة فقال بعضهم يوصف
بالحسن وقال بعضهم لا وذهب المعتزلة إلى أن الحسن والقبح إنما يثبتان بالعقل ولم الحسن إنما حسن
لوجه عائد إليه والقبيح إنما يقبح لوجه عائد إليه لا بفعل الشرع به ولم يرد الشرع به لكان الحسن
حسنا والقبيح قبيحا ولهذا قالوا بوجوب الإيمان بالله على من لم تبلغه الدعوة وحرموا كفره ولا
يجوز إطلاق الحسن قبيحا ما لم يتغير ذاته أو صفته وقيل الشرع في الحجاج لا يبدأ ولا يغير بحل
الإباحة قبول الحسن والقبح بمعان ثلاثة الأول صفة الكمال والنقص فالحسن ما يكون
للمتصف به نقاح كمال والقبح ما يكون للمتصف به انتقاص حال تعالى العلم حسن أي صفة
كمال للمتصف به والجهل قبيح أي صفة نقص لمن اتصف به ولا نزاع في أن مدركه العقل الثاني
ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض سمي حسنا وما خالفه سمي قبيحا وما لم يوافق الغرض و
لم يخالفه سمي عبثا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فالحسن على هذا

ما يكون فيه مصلحة والقبيح ما يكون فيه مفسدة وما يكون خاليا عنهما كالمباح لا يسمى حسنا ولا قبيحا
وقد ذكر ايضا ان هذا العقل يختلف بالاعتبار فان الفعل الواحد قد يكون حسنا بالنسبة الى من وافق
غرضه وكان مفسدة له كقتل زيد مثلا فانه قبيح بالنسبة الى مواليه حسن بالنسبة الى اعاديه وهو
امر اضافي غير ذاتي اذ لو كان صفة حقيقية لم يختلف اختلافه كالاسود لا يتصور ان يكون اسود
بالنسبة الى شخص الثالث محل النزاع فانه شرعي او عقلي وقد يعبر عنه بعبارات منها ما ذكره في
هذا المقام من الكتب وهو تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا في الحسن وتعلق الذم عاجلا والعقاب
آجلا في القبيح فالحسن ما يمدح فاعله عاجلا ويثاب آجلا والقبيح ما يذم فاعله عاجلا ويعاقب
آجلا ومنها ما نقل ما ذكر في صدر هذا المقصد من ان القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن ما لم ينه عنه
شرعا والقبيح بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الاول لانه يتناول الحرام والمكروه وبهذا التفسير
وبالتفسير الاول لا يتناول الا الحرام وكذا الحسن لانه بهذا التفسير يتناول الواجب والمندوب
ومنها ما نقل ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان الحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله و
القبيح ما امر الشارع بذم فاعله والحسن بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الاول لانه يتناول
الواجب والمندوب وفعل الله دون الاول واخص منه بالتفسير الثاني لان مساوي الاخص
من شيء اخص من ذلك الشيء ومنها ما نقل ما ذكره في الاحكام من ان الحسن ما لا حرج في فعله
وهو مساو للحسن بالتفسير الثاني واعم منه بالتفسير الاول والثالث لان مساوي الاعم اعم
والقبيح ما في فعله حرج وهو ايضا مساو للقبيح بالتفسير الثاني واعم منه بالتفسير الاول والثالث
ومنها ما نقل ما ذكره في الابكار من ان الحسن ما للفاعل ان يفعله والقبيح ما ليس للفاعل ان يفعله
اي في حكم الله وهما ايضا بهذا التفسير مساويان للحسن والقبيح بالتفسير الرابع والثاني ونسبتهما
الى التفسير الثالث كنسبتهما اذا عرفت هذا فنقول مدرك الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه
هو الشرع ولا مدخل للعقل عندنا في احكام الله وليس في الفعل صفة محسنة او مقبحة بل حسنه و
قبحه انما هو بتعلق الشرع بالتفسيرات المذكورة وقالت المعتزلة قد يدركهما العقل لان
في الفعل صفة محسنة او مقبحة يحسن او يقبح سواء ورد الشرع او لم يرد وبتحقيق محل النزاع انا العقل
نقول شرعي في الفعل الحسن او قبح وهم يقولون حسن او قبح العقل لجهة محسنة او مقبحة ثم شرع ثم
تلك الجهة قد تدرك بضرورة العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بنظر
العقل كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل اولا لكن اذا ورد
الشرع به علم بالعقل ان ثمة جهة محسنة او مقبحة وان لم يدركها على التعيين كحسن صوم آخر رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال ثم انهم اختلفوا في ذلك فذهب الاوائل منهم الى ان الحسن والقبح
غير محتمل بصفة موجبة للحسن والقبح بل للافعال حسنها وقبحها لذواتها وذهب بعض من
بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية في الفعل توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح كليهما ثم

وفصل ابو الحسين البصري في ذلك فقال الفعل القبيح يختص بصفة حقيقية توجب قبحه دون
الحسن ويكفي فيه عدم الصفة الموجبة للقبح وقالت الجبائية ليس الحسن والقبح باعتبار الصفات
الحقيقية في الفعل بل باعتبار صفات اعتبارية اضافية فيه توجب ذلك فان لطم اليتيم حسن باعتبار
التأديب قبيح باعتبار الايذاء ومنشأ خلافهم بسبب الاختلاف في العبارات الدالة
على معنى الحسن والقبح واحسن ما نقل عنهم في حدهما ما قال ابو الحسين البصري القبيح هو ما ليس
للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله فقوله ليس له ان يفعله اراد به ان فعله يكون مشتملا على صفة
تنبئ عن انحطاط حال فاعله وانحطاطها اي عما لا يلائم عند العقلاء فلا يرد قول الامام الرازي انه
ان اراد به ان فعله ممنوع عنه شرعا فيكون القبح شرعيا وهو خلاف مذهبهم وان اراد به الحجر
العقلي كما يقال ليس لزيد ان يصارع عمرا اذا لم يكن قادرا عليه فيلزم اعتبار قيد التمكن والتولي
وان اراد به عدم الموصوف به كما يقال ليس لهذا الجسم سواد فهو ظاهر الفساد وان اراد به القبح
فالتعريف دوري وان اراد به معنى آخر فلابد من تصوره وقوله للمتمكن منه يخرج فعل العاجز و
الملجأ فانه لا يوصف بالحسن والقبح وقوله من العلم به يخرج عنه ما يفعله من المحرمات من لم يتمكن
من العلم بها كمن لم يبلغه دعوة النبوة ويقرب العهد بالاسلام وانما اعتبر التمكن من العلم دون
نفس العلم ليندرج في القبيح الكفر بالله ممن لم يبلغه دعوة النبوة لانه متمكن من العلم به بالدلائل
العقلية ثم قال ويتبع هذا التعريف تعريفان آخران وله الاول ما يستحق الذم فاعله لا رفع القبيح
لما لم يكن خلافا للعقلاء استحق فاعله الذم الثاني ما يشتمل على صفة مؤثرة في استحقاق الذم
لا بانتفاء ما ليس له ان يفعله انه يشتمل على صفة تنبئ عن انحطاط حال فاعله فهذا التعريف اشار الى
من قوله ليس له ان يفعله اذ له اثر وهو استحقاق الذم وهذا الاعتبار يسمى اولهما وله علة لامكانه
وهذه الصفة المنبئة عن انحطاط حال الفاعل وهذا الاعتبار يسمى منه بانها مؤثرة في الذم بانها قول او
فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن انحطاط حال الفاعل اي عما لا يلائم العقل فلا يرد عليه
ما قاله الامام الرازي انه ان عني بالانحطاط ما ينفر عنه الطبع ولا يلائمه يخرج عن القبيح فعل الله
لتنزهه عن النفرة الطبيعية وعدم الملاءمة وان عني به غيره فلابد من بيانه استدل الاصحاب لنا وجهان
على كون الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه شرعيين بوجهين الاول دليل الجبر وهو ان العبد مجبور
في افعاله وان كان مجبورا في افعاله لم يتصف افعاله بالحسن والقبح عقلا اما المقدمة الاولى فلان
العبد اما ان يتمكن من ترك الفعل الذي يوصف بالحسن والقبح او لا يتمكن وعلى الثاني يلزم الاضطرار لوجوب
الفعل منه وامتناع الترك وعلى الاول اما ان لا يتوقف ذلك الفعل على مرجح تام سواء لم يتوقف
عليه اصلا او توقف ولكن على غير تام فيكون اتفاقيا لان الفعل يصدر عنه تارة ولم يصدر اخرى
من غير ارادة جازمة وداعية او سبب تام وهو المعنى بالاتفاق وههنا ان اطلق الاتفاق والتطو
يعني لو وقع ما يتوقف على مرجح تام لا يعلم بعينه واذا كان اتفاقيا كان العبد مجبورا فيه لصدوره

الفعل منه بلا ارادة جازمة واما ان يكون متوقفا على مرجح تام وح لا يجوز ان يكون ذلك المرجح من العبد لان
المرجح الذي هو من العبد يكون حادثا بالضرورة فيحتاج الى مرجح آخر ويتسلسل او ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من
العبد ويلزم خلاف المقدر بل يجب ان يكون ذلك المرجح من الله وح يجب الفعل عنده والا جاز معه الفعل
تارة والترك اخرى فان لم يتوقف على مرجح يرجح الفعل على الترك يكون اتفاقيا ويلزم خلاف
المقدر وان توقف عليه يتسلسل الكلام الى ان ينتهي الى مرجح يلزم اما كون الفعل اتفاقيا وهو خلاف المقدر
او كون الفعل عنده واجبا وح يكون اضطراريا للعبد فيه فيكون مجبورا وقد ذكرناه دعينا واما الموجه
الثانية فها حاصل المركب فانه لا مدخل عندنا للفعل في التحسين والتقبيح وعندهم الحسن والقبح قسمان
من الافعال الاختيارية ولا اختيار مع الاضطرار وقد مر بيانه في افعال الله وعلى هذا الدليل اعتراض ايضا
ذكره الامام الرازي والآمدي الاول انه فاسد الاعتبار لانه استدلال في مقابلة ما علم خلافه بضرورة
كل احد يعلم ان له اختيارا ويفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري فيكون سفسطة فلا يسمع الثاني
انه لو صح هذا الدليل لزم ان يكون الرب تعالى مجبورا في افعاله مضطرا اليها لجريان الدليل فيه بعينه واللازم
بط لانه ينافي كون الرب قادرا تعالى عن ذلك الثالث انه لو صح هذا لزم انتفاء الحسن والقبح الشرعيين ايضا
لانهما من اقسام الفعل الاختياري بالاتفاق والمجبور على فعل لا اختيار له فيه لكن الحسن والقبح الشرعيين
ثابتان عندكم فما هو جوابكم فهو جوابنا ولان العبد لما كان مجبورا في افعاله يكون
تكليفه تكليفا بما لا يطاق وان كان تكليفه تكليف ما لا يطاق ويلزم ان لا يكون العبد مكلفا الا بتكليف
ما لا يطاق عنه واقع بالاتفاق واما عند المعتزلة فلا يجوزونه واما عندنا فالاشاعرة فلانهم وان جوزوه
لا يقولون بوقوعه وعلى تقدير فرض الوقوع لا يقولون كل تكليف كذلك الرابع وهو الحل والجواب
كالنقض اما لانا ان مرجح فعل العبد اذا كان من الله فكان الفعل واجبا عنده يكون اضطراريا
لجواز ان يكون ذلك المرجح الذي يجب الفعل عنده هو الداعي الذي يخلقه الله في العبد المصحح للاختيار
وح يكون الفعل اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يرجحه الاختيار وان كان موجبا له واجيب
عن الاول بانا لا نستدل على ان العبد لا قدرة له ولا اختيار وقد بينا وجود القدرة فيكون
استدلالا في مقابلة الضرورة بل نستدل على ان قدرة العبد ليست مستقلة في ايجاد الفعل ...
ليس ضروريا بل يختلف فيه على ما عرف في المقصد الاول من هذا المرصد وعن الثاني بان الدليل ...
الرب ... لكن المتقدم بان الفعل الواجب ... مرجح
وسبب تام ... والعبد مجبور فيه ... عندنا ... المرجح ... لا اختيار جابر
ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا ... من السبع ... له طرفان متساويان
والعطشان الواجد لقدحين متساويين فانه يختار احدهما ... من الترك ... ذلك الفعل
اتفاقيا عندنا بل في مقدمة الرابعة ذكرنا ... المعتزلة انهم يقولون ... الفعل
لا يتوقف فيه قدرة العبد ... مرجح ... الداعي وايضا ... عندنا

لا يجري الدليل بعينه في فعل الرب لان من قدم فانه لو العبد اذا تمكن من الترك وتوقف فعله على مرجح فلم
لا يجوز ان يكون ذلك المرجح من العبد لانه لضرورة كونه حادثا يحتاج الى مرجح وهكذا الى ان يتسلسل
وهو بط او ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد فلا يكون المرجح التام من العبد وهو خلاف المقدر
وهذه المقدمة لا يمكن اجراؤها في حق الباري لانا نختار ان فعله لا يحتاج الى مرجح تام حادث لان ارادته مع
القدرة وقد تعلقت بان لا يتوقف فيها القدرة لان اثرها يكون حادثا ولا يحتاجان الا الى ذاته فلا يلزم التسلسل
ولا خلاف المقدر من عدم كون المرجح التام من الله وعن الثالث بان الحسن والقبح الشرعيين يكفي فيهما
وجود القدرة والاختيار وان لم يكن للقدرة تأثير وكذا يكفي في التكليف وجود القدرة الحادثة ولا يحتاج الى
تأثيرها بخلاف العقليين وعن الرابع بان المرجح التام الذي يجب الفعل عنده اي الداعي الذي يصير
الاختيار اذا لم يكن من العبد لزم انتفاء الحسن والقبح العقليين سواء سمي الفعل اختياريا ام لا اذ لا فرق
بين ان يوجد الله الفعل في العبد وبين ان يوجد فيه ما يجب الفعل عنده ولا يتمكن معه من الترك في كونهما مانعين
من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم الوجه الثاني من الاستدلال وهو مبني على التسليم لو قبح
الكذب لو كان ذاتيا لما تخلف عنه واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فلان ما بالذات
لا يزول مع بقاء الذات لان كذب اللازم يستلزم كذب الملزوم واما بطلان اللازم فلان الكذب
اذا كان فيه انقاذ نبي من الهلاك وعصمة دم نبي من الهلاك ... الصدق ولا يقبح بل يحسن لان العقلاء يجوزون الكذب
في هذا المقام ويقبح الصدق فيه لانه يفضي الى اهدار دم معصوم بل يجب الكذب فيه لانه دفع للظالم
عن الظلم ... لزم تاركه ويحرم الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فان قيل لا نم قبح الصدق في هذه
الصورة وقولكم انه يفضي الى اهدار دم معصوم قلنا لا نم اذ التعريض يغني عن الكذب على ما قاله عليه
ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب ولا نكذب وذلك ... لا يقصد بلفظ الاخبار الانشاء ويقصد بلفظ
... موضوع لشيء بعينه معنى آخر كان يقصد بلفظ ... العلم ... سلمنا انه يفضي الى اهدار دم المعصوم
لكن لا نم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا ولا ندرك حسنه نحن والكذب النافع قبيح عندنا ولا ندرك
قبحه بعينه واجيب عن الاول بان القائل قد يغفل عن ... السؤال بحيث لا يمكنه التعريض فانه لو حمل
كلامه في مثل هذا المقام على التعريض لفرض امكن الحكم على شيء من الاخبار بسعة من غير ان يكون كذبا
... اذ لا كلام الا ويمكن ان يضمر فيه من الحروف والزيادة ما يصير معه صدقا وعن الثاني بان العقل
يحكم بقبح الصدق في هذا المقام كما يحكم بقبح الكذب فيما لا مضرة فيه اصلا بل الضرورة التي نجدها
... من انفسنا في هذا المقام اقوى يحكم من الضرورة التي نجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا
كانت الضرورية الثانية مقبولة عندكم في حكم العقل بها فكون الضرورية الاولى مقبولة اولى وللاصحاب
قد سلك الاصحاب لابطال الحسن والقبح العقليين مسالك ضعيفة فاوردها ... واشار الى
بيان ضعفها المسلك الاول لو كان الحسن والقبح ذاتيين لكان قبح الكذب لذاته واللازم بط لانه لو قال
قائل لاكذبن غدا ثم ... غدا اما ان يكون كذبه حسنا فلا يكون الكذب قبيحا لذاته واما ان يكون

قبيح وهو باطل لانه لو كان قبيحا لكان تركه حسنا واللازم باطل لان تركه مستلزم للكذب كلا الامرين
وهو مستلزم القبيح قبيح واذا كان تركه قبيحا لا يكون للانسان به قبيحا او نقول لو كان ذاتيا لزم
اجتماع النقيضين لانه اذا قال القائل لاكذبن غدا فهذا الكلام اما ان يكون صادقا فيكون حسنا مع
انه مستلزم لكذب الكلام الغدي وهو قبيح ومستلزم القبيح قبيح واما ان لم يكن كاذبا فيكون قبيحا مع
انه مستلزم لصدق الكلام الذي هو حسن ومستلزم الحسن حسن او نردد الصدق والكذب في الكلام
الغدي فنقول اذا قال في الغد كلاما فان كان صادقا كان حسنا مع استلزامه لكذب الكلام اليومي
الامسي القبيح ومستلزم القبيح قبيح وان كان كاذبا كان قبيحا مع استلزامه لصدق الكلام الامسي الحسن
ومستلزم الحسن حسن وهو ضعيف من ثلثة اوجه الاول انا لا نم ان مستلزم القبيح قبيح او ليس العلم
به ضروريا وما اسم بنظر بعده الثاني سلمنا ذلك لكن ما المانع من اجتماع الحسن والقبح في كلام
واحد من جهتين بان يكون حسنا من جهة تعلقه بالخبر عنه على ما هو به وقبيحا لاستلزامه القبيح
فان ذلك جائز عند الحاسة فلا يكون هذا المسلك حجة عليهم وان جعل هذا المنع سندا للمنع الاول
الثالث سلمنا امتناع ذلك لكن ما المانع من الحكم على جزء بكونه قبيحا مطلقا اما على تقدير كونه
فلان الكذب قبيح بالذات واما على تقدير صدقه فلانه مستلزم للقبيح وهو كذب كلام الامس
كل صادق حسنا لذاته بل الصادق الذي لا يستلزم القبيح وهذا بالحقيقة تخصيص للدعوى المسلك الثاني
انه لو كان القبح ذاتيا لكان قول القائل زيد في الدار فيها قبيح لذاته واللازم باطل لان المقتضي لقبحه
اما ذات هذه الالفاظ او عدم كون زيد في الدار او مجموعهما او امر رابع والكل باطل اما الاول فلاستلزامه
قبح هذا الكلام ولو كان زيد في الدار واما الثاني والثالث فلانه لا يكون العدم علة للامر
الثبوتي او جزءا منها واما الرابع فلانه لو كان لازما لذلك القول مع عدم كون زيد في الدار عاد
التقسيم المذكور لانه اما ان يكون لازما لمجرد القول او لعدم كون زيد في الدار ولا يكون صحيحا فلا
يكون القبح ذاتيا له وهذا ايضا ضعيف لاحتمال ان يكون المقتضي لقبحه هو اللفظ المشروط بعدم
كون زيد في الدار والعدم وان لم يكن علة للامر الثبوتي ولا جزءا منها لا يمتنع كونه شرطا لها على ما
مر في بحث العلل المسلك الثالث انه لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا لكان المقتضي لقبحه اما هو
الكذب اما قائما بكل حرف وهو محال لاستلزامه ان يكون كل حرف خبرا لان الكذب لازم للخبر
ويجب وجود احد المتلازمين عند وجود الاخر واما قائما بمجموع حروفه وهو ايضا محال لان المجموع
لا وجود له لعدم تركبه من الحروف المترتبة المشروط حصول المتأخر منها بنقض المتقدم وما لا وجود
له استحال ان يقوم به صفة ثبوتية مقتضية للقبح كذا ذكره الامدي او يرد ذلك [illegible] القبيح
ونقول انه قائم بكل حرف او بالمجموع كما علم وهو ايضا ضعيف لانه لو كان صحيحا لا فعال [illegible] بسبب
اختصاصها بصفات حقيقية موجبة للحسن والقبح مطلقا وهو ممنوع لجواز ان يكونا من الصفات النفسية
مثل كون الجوهر جوهرا والعرض عرضا فلا يستدعي قيام صفة على ما هو مذهب او الامور الاعتبارية

الغدي م

فتأمل

الامام

كما هو مذهب الحاسة وهذا الجواب انما يتجه على توجيه الامدي سلمنا ذلك لكن ما المانع من ان يكون قبحا وكذبا قائما
بكل حرف بشرط انضمام الباقي اليه ولا يلزم على هذا كون الحرف خبرا مستقلا بل اللازم كذب لازم لما
للخبر وهو قائم بكل حرف بشرط انضمام الباقي اليه ولا يستلزم الحرف الاول شرط انضمام الباقي اليه من الحرف
الثاني بشرط انضمام الباقي اليه وكذا الثالث والرابع الا انه يحتمل ان يكون مراده بالمساواة المساواة
في الوجود لا في الصدق فيكون الكذب بكل حرف مساويا له في الوجود سلمنا ذلك لكنه يستلزم ان يكون الخبر كاذبا فان
كون الخبر كاذبا بالقيام الكذب به مما هو جواب في صحة اتصاف الخبر بكونه كاذبا هو جوابنا في صحة اتصافه
بكونه قبيحا المسلك الرابع انه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم قيام المعنى بالمعنى بيان الملازمة انا نفسر
الفعل ولا جزءا منه لامكان تعقل الفعل مع الذهول عنهما فيكونان زائدين على الفعل وهما موجودان
لكونهما نقيضي اللاحسن واللاقبح الموصوف بهما المعدومات وصفة المعدوم معدومة ولو كان احد النقيضين
معدوما كان الاخر موجودا والا ارتفع النقيضان وبيان بطلان اللازم ما مر في الموقف الثالث من امتناع
قيام العرض بالعرض وهو ايضا ضعيف لان نقيض المعدوم يجوز ان يكون معدوما كما ان اللاامتناع
واللاامتناع يجوز ان تكون النقيضان كل منهما اعم من الموجود والمعدوم كما في المعلوم واللامعلوم اذ
التقابل بينهما ليس باعتبار الوجود والعدم بل باعتبار السلب والايجاب مع انتقاضه بالامكان والحدوث
او نقول ذلك لزم ان لا يكون الامكان ذاتيا للمعدوم بجريان الدليل فيهما بعينه فما هو جوابكم عنهما
هو جوابنا عنهما المسلك الخامس لو كان الفعل قبيحا لذاته لزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم واللازم
باطل بيان الملازمة ان مقتضى القبح حاصل قبل الفعل القبيح ولهذا ليس لنا علة لم نفعله فلو كان القبح لاجل
صفة حقيقية لزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم او نقول لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المحلول
على العلة لان القبح القبيح حاصل قبل الفعل وعلته ليست حاصلة قبل الفعل لانها افادات الفعل او
صفة حقيقية قائمة بها او اعتبارات قائمة بها وهو ايضا ضعيف لانا لا نم ان القبح او علته حاصل قبل
الفعل بل الحكم على الفعل قبل الفعل باتصافه بالقبح اذا حصل وقولنا ليس لنا ان نفعله انما هو لذلك الحكم لا لتحقق
الصفة المقتضية له قبل الفعل ولان مذهب الحكماء ان الذوات متقررة في الازل وان لم تكن موجودة
[illegible] المقتضية للقبح عندهم [illegible] للمعتزلة [illegible] للعقلية ان اسباب الحسن والقبح العقليين اربع طرق
طريقان ضعيفان وطريقان الزاميان اما الطريقان المحققان فاحدهما ان العقلاء مجبولون على قبح
الظلم وهو الاضرار بغير حق والكذب الضار والسلب وعلى الاشياء وعلى حسن العدل والصدق
[illegible] وعفيه الاشياء من انواع الابرار وليس الحكم بقبح هذه الاشياء وحسن اضدادها بالشرع اذ يقول
به من لا يعتقد شرعا ولا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف اذ العرف يختلف باختلاف الامم
بل هو لانهم مجبولون عليه وقد ذكروا انهم لو لم يكونوا من عمر ولا عرف ثم خيروا كالعقلاء ذكره الغزالي وهو
الخطأ والجواب لانه لا اجماع على الحسن والقبح هنا فيما كان امر العقلاء على مخالفته كيف ولم يقض ضرورة الكراع
مع الذات امر غير جبر به ولا غرض وحسن لا ان ذكره ونقول يحسن من الله ايلام البهائم من غير جبر به ولا عوض

سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحكم بالحسن والقبح فيها ليس للعرف وقوله لان العرف يختلف وهذا الحكم لا يختلف قلنا لا نسلم
ان العرف يختلف مطلقا فانه يجوز ان يكون هذا الحكم بعرف عام لجميع الامم لا يختلف سلمنا ان الحكم فيها
عقلي لكن لا نسلم انه بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص ولا نزاع في كونهما
عقليين وعن المختبر وبانهما لو فرضنا استواء الصدق والكذب اثر العقل الصدق وجزم الان من
لم يحصل غرض واستوى في تحصيله الصدق والكذب ونظره الى الصدق وايثاره قطعا وان لم يكن عارفا
بعرف ولا معتقدا لشرع ونحوه اصلا وما ذكر الا لان الصدق حسن في نفسه وقبح الكذب في نفسه وانا نعلم من
راى مشرفا على الهلاك وهو يقدر على انقاذه فانه يميل الى انقاذه وان كان لا يرجو ثوابا
بان لا يكون معتقدا للشرائع ولا شكرا ولا مجازاة بان يكون المنقذ غير عالم به طفلا صغيرا او مجنونا
لا يعقل ولا ثوابا في الدنيا والمدح بان لا يكون ثمه من يراه ولم يكن له فيه غرض من جلب نفع ولا دفع ضرر
بل ربما كان يتضرر بالعناء والتعب فلم يبق الا ان يكون ذلك لحسنه في نفسه والجواب انا لا نسلم استواء الصدق
والكذب من جميع الوجوه فان الصدق يتضمن بقاء نظام العالم في الاكثر دون الكذب ولا يلزم من فرض
المساواة بينهما من جميع الوجوه مساواتهما لا لكونه فرضا لامر ممتنع يكون ايثار الصدق لكونه مقتضيا لبقاء
نظام العالم وغير مساو للكذب في نفس الامر لا لحسنه في نفسه وان سلمنا كونهما متساويين في نفس الامر
منعنا على ذلك التقدير ايثار الصدق بل يختار الكذب وما ذكروه من صورة انقاذ المشرف على الهلاك
فقد يمنع ايضا اذ يمكن ان لا يكون الميل الى ذلك لما للحق من رقة الجنسية التي لا ينفك عنها طبع انسان وتوهمه
ان يقدر نفسه مشرفة على الهلاك ونحو ذلك الغير معرضا عنه مع قدرته فانه يستحسن من ذلك الغير
انقاذه اذا قدره ويستقبح منه اعراضه عنه فاذا اعرض هو عن انقاذ ذلك الغير قدر في نفسه تقبيح
ذلك الغير اعراضه عنه بعجزه وذلك الاستحسان من نفسه لانقاذ في جواز الغير واستقباحه من نفسه
الاعراض عنه واما الطريقان الالزاميان فالجواب عن الاول انه لو كان مدرك الحسن والقبح هو السمع
لا امتنع الحكم بقبح الكذب على الله قبل ورود السمع واللازم باطل لانه يجوز ذلك فيفسد باب معرفة
النبوة اذ قد يصدق المتنبي كاذبا فيلتبس بالنبي فيبطل فائدة بعثة الانبياء وتبطل الشرائع وانه
منتف بالاجماع وايضا لو كان مدركهما هو السمع لما قبح من الله قبل وروده اظهار المعجزة على يد الكاذب
واللازم باطل بعين ما ذكرناه انفا والجواب عن الاول لم قبح الكذب عندنا ليس لذاته لكونه مفضيا
لعدم بقاء نظام العالم فحكمنا بقبحه للالف بالعرف العام والحاصل ان انتفاء مدرك السمع لا يستلزم
انتفاء سائر المدارك وعن الثاني لا نسلم ان اظهار المعجزة على سبيل العادة الا على سبيل التصديق وقد
يحصل التولد قد ظهر المعجزة على يد المتنبي ولا يحصل منها التصديق ويحصل الالتباس سلمنا
الالتباس لكن لا نسلم انه لو انتفى السمع لقبح اظهار المعجزة على يد المتنبي فانه لا يلزم من انتفاء مدرك
معين انتفاء سائر المدارك فقد يقبح لا لذاته بل للالتباس المفضي لنظام العالم وهو يدرك بطريقه
للعرف العام وايضا انه لو كان مدركهما السمع لامتنع تعليل شرع الاحكام والافعال بالمصالح

حسن ج

قطعا م

يعتبر

على يد المتنبي موجب لالتباس النبي بالمتنبي فان ظهور المعجزة عند ...

والمفاسد واللازم باطل لاجماع العقلاء على تعليله ولانه لو امتنع التعليل لانسد باب القياس وتعطل
اكثر الوقائع عن الاحكام وانهم لا يقولون به والجواب لم لا يجوز ان يكون التعليل الى المصالح والمفاسد ليس
من المقصود في شيء اذ لا يتوقف عليه اثبات الملازمة ولا ابطال اللازم فانه يجوز ان يثبت الحكم بالحسن
والقبح على المصالح والمفاسد باعتبار ورود الشرع بها وروده ولا يمتنع ذلك باعتبار العقل وعند ذلك
لو اذ لكن تعليل الفعل بما فيه من المصالح الحسنة باعتبار موافقتها للغرض وما فيه من المفسدة القبيحة باعتبار
مخالفتها للغرض فلا ينسد باب القياس ولا يتعطل الوقائع عن الاحكام وربما يجيبون عن ذلك بانه لو كان يقتضي
لزم الحكم للاشياء وقد مر الجواب في باب النظر تفريع لما بطل الحسن والقبح العقلي وثبت
ان الحاكم بهما هو الشرع ثبت ان لا حكم لافعال العقلاء مطلقا قبل ورود الشرع واما المعتزلة فقالوا
الافعال اما اضطرارية كالتنفس فلا حكم لها عقلا واما غير اضطرارية فتنقسم الى قسمين احدهما ما يدرك
العقل جهة حسنه وقبحه اي المصلحة والمفسدة وثبات فيه الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل على مصلحة
محضة فهو واجب ومن امثلة الحسن تعدم موجبة القبح وان اشتمل تركه على مفسدة فواجب
وان اشتمل على مفسدة محضة فحرام وان اشتمل على كليهما فان كانت المصلحة راجحة فمندوب وان
كانت المصلحة غير راجحة فمكروه وان كانا متساويين فمباح والعقل يدرك الحرام والمكروه ويجزم
الثلثة الباقية وثانيهما ما لا يدرك العقل جهة حسنه وقبحه اي لا يدرك المصلحة فيه ولا المفسدة
فقبل ورود الشرع لا حكم للعقل فيه تفصيلا بالاتفاق ومنهم اي لا يحكم في كل فعل معين من هذا
القبيل بحكم خاص بل الشرع انما يكشف عنه ثم يحكم العقل به وذلك كحسن صوم اخر رمضان وقبح
صوم اول شوال واما الحكم فيه على سبيل الاجمال فاختلفوا فيه فمنهم من حظره ومنهم من اباحه
ومنهم من توقف على الاخير واستدل الحاظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد وما في يده
فيه ملك الله فيحرم قياسا على التصرف في ملك الشاهد بغير اذنه والجواب لم حرمة التصرف في ملك
الشاهد مبني على السمع عندنا ولا يجزم حكم العقل في ذلك ولا نسلم مطلقا ثم سلمنا لم حرمة التصرف
في الاصل علته لكن القياس غير صحيح لان الحرمة في الاصل ليست معللة بعدم اذن المالك فقط
بل به وبتضرر المالك بالتصرف وهذه العلة مفقودة في الفرع واستدل المبيح بوجهين الاول انه
تصرف خال عن امارة المفسدة ومضرة المالك لان الله تعالى منزه عن التضرر فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته والجواب منع كون الحكم في الاصل عقليا بل
انما هو مستفاد من الشرع سلمنا كونه عقليا لكنه ليس بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى الملائمة وموافقة
الغرض الثاني ان الله تعالى خلق العبد وذوات فيها الشهوة واقدره على الانتفاع بالمشتهيات وخلق
ما يشتهي العبد به من المطعوم وعرفه بالادلة النقلية بانه نافع غير مضر والحكيم يعني
اباحته له بدليل ان من وضع طعاما بين يدي انسان على هذه الصورة ولم يأذن له فالتناول ... واستعمال المحظور
لو ملكه فلكم يجد الا بعرف اي لا يتضرر من فوت البر والذهب ... بالوجود ... عن

فانه ومملوكه عطشان لا يغاث ونقيضه منه بدرة يدعو فيه منه تكفيه وماله عالم بحاله لم يدرك
بالعقل بحريم البدر الدر من البحر الذي لا ينقصه ما يوجد منه نقصا محسوسا فكيف يدرك بالعقل
منع الكريم الاكرمين عبده المحتاج ما لا ينقص من ملكه شيئا اصلا وتكليفه التحرز من الهلاك وهو ايضا
ملكه والجواب لم هذا الحكم لو كان فعل الله معللا بالغرض وهو ممنوع على ما سبق سلمنا صحة
التعليل لكن لم لا يجوز ان يكون الغرض من خلق العبد وما يتعلق به هو ان يصير محلا لثواب عليه او
عرض له لا نعرفه واما التوقف فيروه بان يدوم الحكم وهذا غير مناسب لان العقل اذا لم يمنع منه
يجوز التصرف فيه فيكون ذلك حكما بالاباحة لا توقفا اللهم الا ان يشترط في الاباحة ورود الشرع بالاذن
فيه ويجوز ح يكون شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه وتارة بعدم العلم لا لتعارض دليلي الحظر والاباحة
لا انا نشأ مطلقا بل لعدم الدليل وهذا التفسير اصلح من الاول العقد العقد السادس
في بيان ان الله لا يجب عليه شيء جمعت الامامية على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وهذا الاجماع
مركب لان الاشاعرة قالوا انما لا يفعل القبيح لان القبيح ما نهي عنه شرعا وفعله تعالى لا يتصور ان يكون
منهيا عنه لان النهي انما يتعلق بافعال المكلفين واما لا يترك الواجب لانه لا واجب عليه لان الاحكام حسن ودم
انما تثبت بالشرع ولا حاكم على الشرع والمعتزلة قالوا كل ما هو قبيح عقلا لا يفعله وكل ما هو واجب
عليه يفعله وهذه المسألة فرع المسألة المتقدمة فمن قال بالحسن والقبح العقليين قال بوجوب
بعض ما هو حسن عليه وان بعض الافعال يدرك بالعقل قبحه ومن لم يقل بالحسن والقبح العقليين
وتنافي شأن قادر به الله انه يحكم ما يريد فلا وجوب عليه ولا عنه والمعتزلة اوجبوا على الله
اشياء على ما يدعيهم من التحسين والتقبيح العقليين امورا ذكرها وابطلها بوجوه مخصوصة فلنذكر
انظار كافة في انظار ذكرهم ما يجب عليه الاول اللطف وفسروه بانه الذي يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة انه لو ارسل الله
الى العباد نبيا مؤيدا بالمعجزات يدعوهم لاجلها المكلفون وهو يرغبهم في الطاعات ويرشدهم الى
مصالحهم في الدين والدنيا وينهاهم عن المعاصي ويزجرهم عن المفاسد كان ذلك داعيا لهم الى الطاعة
واعوانا على ترك المعصية وهكذا كل ما يقرب اليه العبد بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء
فلهذا منعهم بامور لا يحصل لوجود نبي في كل عصر ووجود معصوم في كل بلد يامر بالمعروف
وينهى عن المنكر ووجود حاكم مجتهد منصرف في كل طرف الى غير ذلك فان كلا منها لطف بالمعنى
الذي ذكروه مع انكم لا توجبون شيئا منها بل تجوزون عدم الوجوب في ذلك الثاني الثواب على
الطاعة قالوا يجب ذلك على الله لانه ما يستحقه العبد بطاعته فتركه والاخلال به قبيح و
هو ممتنع على الله وان كان تركه حسنا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما ان لا يكون لغرض
وهو ح لانه ح يكون عبثا وهو قبيح ممتنع على الله واما ان يكون لغرض ح اما ان يكون ذلك الغرض
عائدا الى الله وهو ح لتعاليه عن جلب المنافع العوائد ودفع المضار واما الى العبد في الدنيا

وهو ايضا منتف سواء كان نفعا او ضرا اما النفع فلان النفس عن المشتهيات شيء بلا حظ واما الضر
فبالاجماع واما الى العبد في الاخرة وذلك لا يجوز ان يكون اضرارا لانه قبيح بالنسبة الى الجواد الكريم وبالاجماع
على بطلانه واذا بطل الاقسام تعين ان يكون الغرض من تكليف العبد نفعه في الاخرة وهو المطلوب
لم لا العبد يستحق الثواب بالطاعة فان النعم السابقة والنعم السالفة التي افاضها الله على العبد قبل التكليف
كثيرة عظيمة وجعل المكلف من الطاعات لا يكاد يساويها لحقارتها وترادفها بالنسبة الى تلك النعم فلا يحكم
العقل باستحقاقه ثوابا بسبب الطاعة وايجاب ذلك على الله مما يأباه الشاهد فانه لو انعم ملك على
مملوك من جميع الملكه نعما حسانا لا تقدر على احصائه فقابله المملوك بحركة اتلفه شكرا لا نعم لم يحكم العقل
قطعا باستحقاقه ثوابا على الملك لا يقال ايجاب العبادة على العباد يجب ان يكون لنفع عائد اليهم
وذلك النفع اما في النعم السابقة او اللاحقة والاول باطل فتعين الثاني لان من انعم على غيره ثم امكنه
لم يستخدمه على وجه لا يشق على المنعم عليه فانه يقبح منه تكليف المنعم عليه بالمشاق لاجل النعم السابقة بع
فان واحدا لو وهب انسانا الف دينار ثم اخذ يضربه ويكلفه بالاشغال الشاقة من غير ان يعطيه
عقيبه شيئا فان العقلاء يستقبحون ذلك منه واذ قررنا ذلك قلنا امكنه استخدامه على وجه غير شاق
من الوالد فانه يحسن منه استخدام الولد لاجل سوابق نعمه لكنه لا يمكنه لم يجعل الخدمة غير شاقة
عليه لانا نقول لا نسلم ان تكليف المنعم عليه لاجل النعم السابقة قبيح فان المعتزلة اتفقوا على انه يجب
على العباد عقلا معرفة الله والاتيان بالواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية شكرا
لانعمه السالفة واما التكليف فيجاب بانه لا لغرض ولا نسلم انه على ما سبق او يجاب بانه لغرض
عائد الى المكلف وهو نفع عائد اليه في الدنيا كما هو الواقع في تكليف الكفار المصرين لكن لم ذلك لا يكون على
سبيل الوجوب بل على سبيل التفضل على المؤمنين والعدل على الكافرين الثالث العقاب على المعصية
قالوا يجب على الله ح عقاب العصاة زجرا لهم عنها فان ترك العقاب لاجل الزجر قبيح عقلا
اما اولا فلان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد فان من كان له مملوكان احدهما
مطاوع في اوامره ونواهيه والاخر مخالفه ويجري عليه ويسوي بينهما ولم يخصص المطيع بالاجلال
والتوقير والعاصي بالاذلال والتحقير استقبح العقلاء ذلك منه واما ثانيا فلان الله خلق في العباد
شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف انه يستحق على ارتكاب القبيح ضررا ويجب عقابه بذلك وجوز ترك
العقاب لكان ذلك اذنا من الله للعصاة في المعاصي واغراء لهم بها وهو قبيح قلنا الجواب عن الاول
انا لا نسلم ان في ترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي فانه لا يلزم من استواء ... التسوية
بجواز ان يثيب العاصي ويكون اكرامه دون اكرام المطيع سلمنا ذلك ... التسوية بين المطيع والعاصي
في عدم العقاب قبيح فان العقاب حق المنعم على الغير وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر بل
في اسقاطه فضل ولا يدل العقل على امتناعه وعن الثاني لانا لا نسلم انه لو لم يجزم المكلف باستحقاق الضرر
وبوجوب عقابه لكان ذلك اذنا واغراء بالمعاصي لجواز ان لا يجزم بذلك لكن الظن باستحقاق العقاب
وكفاه ذلك زاجرا عن المعاصي ادنى ترك العقاب في ... لا العقاب ويحرم ... عقابه

على المعاصي ولا يمكنها لطف يعويث الثواب فان فوت الثواب العظيم ضرب من المضار وكاف في الزجر
الرابع لا شبهة على الخبيث في الدنيا او حقوه على الله لانه مقتضى الجود والكرم فلنا الثواب اما اولا فلان
يستحق ذلك بالعقل فان الاصلح له ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا ولا الاخرة واما ثانيا فلانا نفرض
مثله اشخاصا مرتبات احدهم مسلما قبل البلوغ ومثلا لاخر ومات احدهما قبل بلوغها والاخر كافرا فيقتضي
قاعدتهم في التعذيب ان يكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالغا واستحق بذلك وجوب
الثواب وتخليد الكافر في الجحيم لاستحقاقه وجوب العقاب بكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم
حرمتني هذه الرتبة العالية التي اعطيتها المسلم البالغ فواجب على مقتضى هذه القاعدة لانه اطاع بالغا
واستحق هذه الرتبة بطاعته كان للصبي ان يقول فلم لا احييتني الى ان ابلغ واطيع فتحصل هذه المرتبة
ولو اجيب بانه على قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاني علمت انك لو بلغت لعصيتني فكان احياؤك
وابطالك الى هذه الرتبة اصلح لنفسك كان للبالغ الكافر ان يقول فلم لا امتني قبل البلوغ لئلا اكفر
بعد البلوغ ما لقول الاصلح لي كما فعلت للصغير ولم يتوجب رعايته لاصلح على الله جواب يحوره
الهنا وهذا بعينه ما يحكى من المباحثة التي جرت بين الشيخ واستاذه ابي علي الجبائي وتحمل منه بطلان
قاعدة وجوب الثواب والعقاب والاصلح ووجوب العوض في فصله ٢ ويمكن طرده في كل كافر فاسق
فلهذا وصف اهل الحكاية بانها تنبئ بالعلو على هذه القاعدة الخامس العوض عن الالام قالوا الالام للعبد
ان وقع جزاء او مكافاة لما صدر عنه من اثم او جريمة سابقة وسميت سابقة كالم الجذام يجب على الله
اعواضه وان لم يكن لما صدر عنه من الجريمة فان كان ايلامه صادرا من الله وجب عليه اعواضه ولو كان
صادرا من المكلف ظلما وجب على الله انصاف المظلوم من الظالم وعند ذلك فما لم يكن للظالم
عوض عند الله بسبب الطاعة او الاعواض له فان كان الاول وجب على الله ان يصرف على المظلوم
ما يستحقه الظالم من الاجر بعد ايلامه وان كان الثاني وجب عليه ان لا يصرف الظالم عن ايلامه
ابتداء بوجه من الوجوه او ان يعوضه من عنده بما يوازي ايلامه اي ما لا يقصر عن ايلامه هو اختيار
عباد ونه لا عائق لانهم صرحوا بان العوض الذي يستحق على الله يجب ان يزايد الى حد الرضا عند
كل عاقل والذي يستحق علينا يجب مساواته هكذا ذكر في التجريد ثم اختلفوا في الاعواض الواجبة على الله
اختلافات يشهد بفساد اصل ايجاب العوض على الله احدها قالت طائفة جاز ان يكون العوض في الدنيا وقال
اخرون بل يجب ان يكون العوض في الاخرة بانه على مقدار الالام بانواعها يجب دوام الاعواض الواجبة على الله
ام لا ذهب العلاف ... من معتقديهم الى دوامها كدوام الثواب اذ لو انقطعت لتألم المستحق بانقطاعها
ويستلزم الالم عوضا ... الم للعدم او تسلسل والثاني باطل فيحمل الاول وذهبوا لطف وذهب ابو هاشم
الى انقطاعها ومنع الالم بانقطاع العوض لجواز القطع مع عدم شعور المستحق بالانقطاع على الوجه المعتبر
ومع ان عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع بل محل النزاع هو عوض الالم الحاصل لا بقطع العوض ثالثها
هل يحبط العوض بالكفر والفسوق ام لا قال العلاف والجبائي وكثير من المعتزلة يحبط بهما كما يحبط الثواب
ولما كان الكافر والفاسق في كل وقت من الاوقات لا اجر في نعيم العوض وعقاب الكفر والجرم سيما فمنع وقال

ظ اعراد

ابو هاشم لا يحبط بها بل يسقط الله بالالم جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف باسقاط ذلك الجزء
وذلك بان يوفر الله العذاب الاقصر الذي اسقطه من عقابه على الاوقات المتتالية حتى يشعر بعدم الانقطاع ٢ بمرر
دائما لا يشعر بتخفيف التفضل من الله ابتداء بمثل ما يوصل الى المستحق عوضا للالام ام لا جوزه بعضهم ومنعه
الاخرون خامسها اختلف المجوزون للتفضل ابتداء بمثل عوض الالم في انه هل يجوز الايلام لمجرد التعويض
ام لا فقال ابو هاشم يجوز الايلام لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض والله اعلم انه لا يستحق
الا لمجرد التعويض وقال اخرون لا يجوز الايلام لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل ابتداء لانه مخالف للحكمة بل
لا يجوز الايلام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الالام وكونه الطافا في زجر غاو عن غوايته سادسها
الا يعوض من امكان التفضل ابتداء بمثل عوض الالم اختلفوا في انه هل يجوز الايلام لمجرد الاعتبار ام لا الا يكون
الايلام للتعويض وذهب عباد الصيمري الى جواز الايلام لمحض الاعتبار من غير تعويض اذ في ذلك لطف للمكلف
لانه يصير عبرة له يزجره عن المعاصي وينهاه عن المناهي وذهب اخرون الى انه لا يجوز الايلام الا بشرط
التعويض الزائد على قدر الالام الذي فات بسببه للمكلف لطفا له ولغيره سابعها اختلفوا في ان بعض البهائم التي اعتبر
من افعالها ما سببه الالام والمساورة هل يعوض ام لا وعلى تقدير التعويض يكون تعويضها في
الدنيا او في الاخرة وان كان في الاخرة هل تدخل الجنة او في غير الجنة ولو كان في الجنة هل يجب على الله تكميل تكميله
عقولها ليعلم ان عوضها دائم غير منقطع والتكرية من المعتزلة ومن اصحابه يكرمون عند الواحد منها
العقد وقبح الالام لذاتها ولم يروا حسنها بحسب المعتزلة وان اعتقدوا ورود الامر من الله بذبح الحيوان
وزعموا ان البهائم لا تتألم وكذلك الاطفال الذين لا يعقلون بدليل من الدوام دخولها الجنة وحلول الطفل فيها
وهذا مخالف للعقل والحس وما نشاهده فيهم من الاضطراب والنفرة عند الضرب والجراحات
للاحمر او بالبارد وبكاء الصبيان عند الاشياء المؤلمة ولو شاع مثله ذكر ساغ صوتها والمصير الا انها
جمادات لا تحس ولا تدرك   المقصد   المقصد السابع في تكليف ما لا يطاق اختلف في جوازه
والذي تقتضيه اصول اصحابنا جوازه لما سبق في المقصد السادس من انه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء فلا
يجب عليه ترك التكليف بما لا يطاق وجازمه التكليف به وتقتضي اصول المعتزلة انه لا يجوز لانه قبيح
عقلا وكل ما هو قبيح عقلا يمتنع عليه اما الصغرى فبالقياس على الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف
والزمن السعي الى البلاد القاصية وغيره الطيران الى السماء عن سقفها واستقبح العقلاء ذلك منه وسموه
خطاب الجماد واحره واما الكبرى فلانه عالم بقبح القبيح وعالم ... فان كان كذلك يمتنع منه فعل القبيح
والله يمتنع منه فعل القبيح ... لا يجوز التكليف بالمحال
كالامر بالجمع بين الضدين ولا الامر بما هو ممنوع كالمراد من بالقيام ونحوه ... ممكن لا كلها لا فوات الجواز
واحتج الاصحاب على جواز التكليف بما علم الله انه لا يكون فعلا وعلى وقوعه بسر كما كلف ابا جهل
واصرابه بالايمان ولابد من تحرير محل النزاع فنقول ... ان ما لا يطاق له مراتب اقصاها انواع النوع
الاول ان يكون ممتنعا لذاته ... ماهية يمتنع حصوله لعلم الله بعدمه ووقوعه او يخلوا ارادته او اخباره بعدمه فان

التكليف به تكليف بالا يطاق لعدم القدرة عليه لان القدرة الحادثة انما تكون مع الفعل ولا تتعلق بالضدين
عندنا وان كان ما يتعلق القدرة الحادثة به ممتنعا عادة والتكليف بهذا النوع جائز عقلا وواقع شرعا بالاجماع
والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر وهو خلاف الاجماع النوع الثاني وهو اقصاها
ما يمتنع لذاته كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم واختلف في جواز التكليف به وذهب اكثر اصحابنا
الى انه لا يجوز لان التكليف به يستدعي تصوره كائنا واقعا لان الطالب لا بد من تصور ما هو مطلوبه
على وجه يطلبه بذلك الوجه لكن تصور ما هو الممتنع لذاته على الوقوع محال لانه تصور للشيء مع انتفاء لازم
ذاته وتصور الشيء مع عدم لازم ذاته لا يكون تصورا لذلك الشيء فان من تصور الاربعة مع انتفاء زوجها
بالفردية لم يكن متصورا لماهية الاربعة على ما هي عليها بل لامر آخر وقال بعضهم يجوز التكليف به ولو صح
انه لم يمتنع تصوره لامتنع الحكم عليه بانه لا يتصور ولا يجوز الحكم عليه الى غير ذلك من الاحكام لان الحكم على
الشيء بدون تصوره ممتنع وهذا ضعيف لانا سلمنا ان التكليف بالشيء يستدعي تصوره على وجه الثبوت و
تصور الممتنع لذاته على وجه الثبوت ممتنع فلا يجوز التكليف به نعم يجوز تصوره على وجه السلب بان
يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم اجتماع الضدين مثلا او على وجه التشبيه بان يعقل اجتماع المتغايرين
ثم يحكم بان مثل هذا الامر لا يكون بين المتضادين كما صرح ابن سينا في الشفاء وحمل عليه قولهم ان العلم
العلم بالمستحيل علم لا معلوم له وقول من قال المستحيل ليس بمعلوم اذ لا ماهية له لكن تصوره على هذين
الوجهين لا يكفي في جواز التكليف به فلا يرد ما ذكروه نقضا عليه النوع الثالث وهو اوسطها ما
لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة وان كان ممكنا لذاته سواء لم يكن من جنس ما يتعلق به القدرة
الحادثة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواهر اصلا او كان من جنس ما يتعلق به لكن يكون من
غير صنفه او نوعه لا يتعلق بمثله كالتكليف للانسان بحمل الجبل والطيران الى السماء وهذا هو محل النزاع
فنحن نجوز التكليف به لان قدرة الله تعم جميع الممكنات ولا يقبح منه شيء لكنا نقول بعدم وقوعه للاستقراء
ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة لانه قبيح عقلا فعلى هذا يكون ما استدل به اصحابنا
على جواز التكليف بالممتنع من نحو تكليف ابي لهب بالايمان وتكليف العاصي بما علم الله عدمه منصب
للادلة في غير محل النزاع المقصد المقصد الثامن وهو قول القاصد من مرصد الافعال في ان افعال
الله واحكامه هل يجوز ان يكون معللة بالاغراض ام لا قال اصحابنا الاشاعرة لا يجوز ذلك وقالت المعتزلة
يجب وقال الفقهاء لا يجب لكن فعله يتابع لمصالح العباد تفضلا واحسانا احتج اصحابنا بانه
انه لا يجب على الله شيء فلا يجب ان يكون فعله لغرض ولا يقبح صدور فعل منه بلا غرض و
هو حجة على المعتزلة والوجه الثاني انه لو كان فعله لغرض كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم
باطل بيان الملازمة انه لو كان فعله لغرض لكان فعله لاجل تحصيل مصلحة او دفع مفسدة اذ لا معنى
بالغرض الا هذا وكلما كان فعله لاجل تحصيل مصلحة او دفع مفسدة كان تحصيل تلك المصلحة ودفع تلك المفسدة
اولى بالنسبة اليه من عدم تحصيلها وعدم دفعها لان التحصيل والدفع يكون اصلح له عليه وكلما كان كذلك كان

ناقصا لذاته مستكملا بغيره لانه بدون الغرض يفوته ما هو الاصلح وبه يحصل الاصلح وهو المعني بالكمال فان قيل
الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان يكون الغرض من الفعل عائدا الى الله وهو ممنوع لجواز ان يكون عائدا الى العبد اذ ليس كل من يفعل
لغرض يفعل لغرض نفسه قلنا يعود في عود الغرض الى العبد لان عوده الى العبد اذا كان اولى بالنسبة الى الله
من عدم العود جاء الالزام وان كان حصول ذلك النفع لغيره وعدم حصوله له على السواء بالنسبة اليه فحينئذ كان
لا يمكنه ان يكون غرضا له كيف ونحن نعلم ان تخليد الكفار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم
وكذا نعلم انه لا غرض في اماتة الانبياء وانظار ابليس وللاوائل ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون مستكملا بالغير حصول
كمال له بسبب الفعل فلا يلزم ان فعله لو كان لغرض كان ناقصا لذاته مستكملا بالغير لجواز ان يكون كامل الذات
ويحصل له بحسب كل فعل كمال ويتجدد له استغناء والمدح لاجله وان لم يدم به غير ذلك فسلمنا ذلك لكن
انه لهذا الكمال عائدا على ما مر في جواز الحوادث المعتزلة حيث قالوا لو كان الصفات زائدة على ذاته لو كان ناقصا
لذاته مستكملا بالغير وبانها لو فعله لو كان لغرض لكان ذلك الغرض خارجا عن فعله ضرورة وعن حاصل
له بنفسه وبوسطه اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله لكان الغرض عبثا
فان من ورد مثلا على ان يسمع ساعة في بلد نفسه لعثره وذهب الى بلد بعيد ليسمعها بلا كلفة العثرة كان
عابثا واللازم باطل لانا بينا ان جميع الحوادث مستندة الى الله ابتداء فيكون الغرض ايضا مستندا الى الله ابتداء
ولكنه لم يحصل بدون الفعل فبطل كون بعض الحوادث غرضا لبعض غير حاصل الا بتوسطه واذا كان
كل من الغرض والفعل فعلا ومستندا اليه ابتداء لم يكن كون احدهما غرضا للاخر اولى من العكس سلمنا
ذلك ولو بين لكن الغرض لكونه فعلا يحتاج الى غرض لو هكذا الى تسلسل وقد بطل بالاجماع او ينتهي الى فعل لا
غرض له فبطل القول بوجوب الغرض وهذا انما يلزم لو وجب كون الغرض فعلا له حادثا ولو
ممنوع لجواز ان يكون امرا عدميا واحتجت المعتزلة على وجوب ان يكون لفعله غرض بان الفعل بدون الغرض
عبث والعبث قبيح عقلا يجب تنزيه الله عنه والجواب انكم عنيتم بالعبث الخالي عن الغرض فلا نسلم انه قبيح
ويجب التنزيه عنه بل هذا اول المسألة وان عنيتم به غيره فبينوا التصور حتى ننظر فيه وفساده
هذا بيان ما تمسك المعتزلة في تعيين غرض التكليف وما يرد عليه وذلك انه قيل لما ثبت لا بد من
الغرض في افعال الله واحكامه مع ان الغرض في تكليفه عبده التكاليف الشاقة التي لا تعود منها نفع
الى الله لتعاليه عن جلب المنافع ولا الى العبد لانها مشقة بلا حظ فقالوا الغرض [illegible] نفع يعود الى العباد
وهو التعريض لاستحقاقهم الثواب العظيم بسبب التكليف فان التفضل [illegible] لا يحسن
مطلقا بل ان يبتدئ قبيح واما قبح ممن يجوز عليه النفع والضرر واما [illegible] النفع والضرر فلا كيف
وان الله انعم على عباده في الدنيا ابتداء من غير استحقاق ولهم للثواب [illegible] سلمنا انه قبيح لكن
استحقاق التعظيم قد يحصل بدون التكليف بالافعال الشاقة اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا
لها والذي يدل على ذلك هو ان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الاتيان بالصلوة والصوم مع ان التعظيم
المستحق بكلمة الشهادة اسهل من الاتيان بالصلوة والصوم مع ان التعظيم المستحق بكلمة الشهادة اكثر من

التعظيم المسمى بالصلوة والصوم وكذا التعظيم المسمى بكلمة متضمنة لا يجانس لمجهد فاعدة صرفها بنفع
عام او دفع شر عام مع سهولتها اكثر من التعظيم المسمى بكثير من العبادات الشاقة وعلى هذا لا تكون
فعل التكليف على العبد غرض فان قيل كون الثواب المسمى بالفعل اليسير اكثر من الثواب المسمى بالفعل
الشاق العسير ينافي قوله عليه افضل العبادات احمزها اي اشقها لان فضيلة عبادة على اخرى انما
يكون باستحقاق الثواب قلنا ما ذكرناه مجمع عليه والحديث محمول على فعلين متساويين في تحصيل المصالح
ودفع المفاسد سلمنا لكن استحقاق التعظيم لا يحصل بدون التكليف بالافعال الشاقة لكن التكليف
كما هو سبب لتعزير المطيعين بالثواب سبب لتعزير الكافرين العاصين بالعذاب ولولا التكليف
كان الناس امة واحدة ولا دليل على ان المطيعين اكثر معلوم ان نفع سبب اكثر العقلاء او المساوي من كثيرهم فهو
عبث جاير على قاعدتكم في التحسين والتقبيح المرصد المرصد السابع في بيان اسماء الله وبه يختتم
موقف الالهيات وفيه ثلاثة مقاصد المقصد الاول في حقيقة الاسم والمسمى والتسمية اختار حجة الاسلام والامام
الرازي انها امور متغايرة كالحركة والمحرك والمتحرك امور متغايرة وذلك لان الاسم دال والمسمى
مدلول والتسمية فعل لانه عبارة عن وضع الاسم للمسمى فاذا سمي ابنه زيدا اي وضع لفظ زيد بازاء ذاته
من البين المغايرة بين المفهومات الثلثة وقد يطلق التسمية على ذكر الاسم فيقال سمى هذا وما زيدا انه
سمى زيدا ومغايرته بهذا المعنى ايضا ظاهر وقالت الحنابلة الاسم عين التسمية وغير المسمى اما انه غير المسمى
لوجوب المغايرة بين الدال والمدلول واما انه عين التسمية فلانهم منعوا الكلام النفسي ولا كلام عندهم
الا ما يجري على اللسان من الاصوات المتعددة على المقاطع المخصوصة وعنوا بالتسمية ذكر الاسم وهو
اجراء الاصوات المذكورة على اللسان ولا شك ان الحاصل منه انما هو نفس الحروف المقطعة القائمة بالمسمى
اي المتكلم وليس هذا كالصفة والتوصيف لان الصفة قائمة بالموصوف والتوصيف وهو ذكرها
يدل على الصفة قائم بالواصف وقيل له فان قيل هذا نتائج وقد ذهبوا الى ان الحاصل غير الاثر قلنا
هذا في ان الحاصل بالتوليد والذي نحن فيه عبارة عن نفس الاثر وههنا يمتنع الاثر فالمغايرة بينهما
انما هي بمجرد الاعتبار لكن لا يجب الوجود المحدود وقالت الاشاعرة الاسم عين المسمى وغير التسمية
وقد كثر خبط الاصحاب في تحرير الدعوى لان من عليه اسم وعليه هاهنا منهم من قال المراد بالاسم اسم
والمسمى الذي يقصد ويعقل مفهوم اللفظ واستدل على اتحادهما بقوله تعالى سبح اسم الله والمراد بالله لان
التسبيح انما هو للذات الله لا للاسم لان المعنى لا من اسمه ونقول سبح اسم ربك الاعلى ونحو ذلك او
اسم ربك لان التسبيح والتبارك لذات الله لا لاسم من اللفظ الدال عليه ونقول لمن الحول
ثم اسم السلام عليكما ومن تكن حولا كاملا فقد اعتذر اذ المقصود ثم اسم السلام وقوله اسم السلام عليكما احدث م
لا للفظ ونقول سعيد بن الحارث حمله من اللفظ احداث الاسماء اي من لفظ احداث المسميات
الحدث صادر على المسمى لا عن الاسم وهذا الاستدلال ضعيف فان الاستدلال بالتسمية فلا احتمال ان تكون
لفظ الاسم فيها مقحما كما في قوله ثم اسم السلام والمكان من حولهم لقصد ذات دائم ولعيب عمر مكان ارادت

ولهذا يسمو والله الاسم بالاسم لان المسمى على ... ان تكون الصاد هيها عم

ولا احتمال ان تكون الباء فيها للاستعانة لا ضرورة في حمل الاسم على المسمى لان ذكر اسماء الله سبب لا عانة
العبد فيصح الاستعانة باسمه كما يصح الاستعانة بذاته واما قوله سبح اسم ربك الاعلى فلا احتمال ان يكون المراد
منه تنزيه اسم الله وتقديسه عن جعله اسما لغيره فيكون ذلك نهيا عن ان يدعى غير الله باسم من اسمائه
كما كان المشركون يسمون الاصنام بالالهة وسيلمة الكذاب برحمن اليمامة او عن تفسيره بما لا يصح ثبوته
هو لله كما تفسر الاعلى بالعلو المكاني او عن الابتذال والذكر لا على وجه التعظيم ولا احتمال ان تكون لفظ
الاسم فيه مقحما وتكون المراد سبح ربك واما قوله تبارك اسم ربك فلا احتمال ان لا تكون الاسم فيه هو المسمى
بل يراد نفس الاسم لان اسمه مع كثير الخير والبركة كما يراد انه كثير الخير والبركة واما قوله لبيد فلا احتمال
ان يكون لفظ الاسم مقحما على انه لا يصح التعويل في المسائل الكلامية على كلام الشعراء والادباء وهذا هو
الجواب عن قول سيبويه ومنهم من قال المراد بالاسم ليس هو عين لفظه من اسم بل المراد منه مدلوله
وهو اللفظ الدال بالوضع على معنى فان كل لفظ كذلك سمي لغة اسما لانه سمة على معناه ولما كان الاسم
توضيح الادباء اخص من ذلك كلفظ الله والرحمن والمراد بالمسمى هو الذات التي يصدق عليها مفهوم
الاسم واستدل على ذلك بقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم اخبر الله تعالى
بانهم عبدوا الاسماء والقوم ما عبدوا الا تلك الذوات التي تصدق عليها الاسماء فعلم ان الاسم هو
المسمى وبانه لو كان الاسم غير المسمى فاذا قال القائل محمد رسول الله كان اسم محمد غير محمد ايضا و
اللازم باطل لاستلزام ان يكون الموصوف بالرسالة غير محمد وهذا الاستدلال ايضا ضعيف اما
الاول فلانا لا نسلم ان المراد بالاسماء في الاية هي المسميات بل ليس المراد بها الا الاسماء وذلك ان المشركين
كانوا يطلقون اسماء على الاصنام ويقصدون بها معنى الالهية وعبدوها لذلك فقال تعالى ردا
عليهم ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها اي ما تعبدون من دون الله شيئا من الاشياء الا اسماء
سميتم بها الاصنام مساوية لسائر الجمادات فلا يصلح للمعبود به فانتم بالحقيقة عابدون
للاسماء والالفاظ وهذا كما يقال لمن تفرح بان يوصف بالجواد وليس له جود انه لا تفرح الا
بالاسم واما الثاني انه لا نزاع لاحد في ان اللفظ قد يطلق ويراد به مسماه كما يقال جاء زيد وقد يطلق
ويراد به عين اللفظ كما يقال كتبت زيد قائم وعلمنا انما النزاع في ان يكون الاسم هو عين المسمى
ومنهم من قال المراد من الاسم اسم ومن المسمى اللفظ الدالة على ... غير ... واحد
الا ... فان كل لفظه كذلك مسماة بالاسم فلا شك ان لفظ ... فيكون الاسم ايضا
بالاسم فيكون الاسم عين المسمى ولما كان له اعتبارات لانه ... بحسب مفهوم
... ي باعتبار كونه موضوعا لهذا المسمى يكون اسما ... فانه اسم كل شيء ال
... الاسم وهذا ايضا ضعيف لان المتكلمين بحثهم في العقائد الدينية لا في مصطلحات
... اقول الفاسدة في تحرير هذه الدعوى بان يقال المراد بالاسم مدلوله من اللفظ
... ان هو عبارة عن الكلام اللساني لا عرف ان كل لفظ كذلك يطلق الاسم عليه

والمراد بالمسمى الكلام النفسي الذي هو مركب من الحروف القائمة بالنفس على ما ذهب اليه بعض اصحابنا
من ان الكلام النفسي من جنس الحروف وكذا الكلام اللساني اسم للكلام النفسي لانه وضع له وجعل
علامة دالة عليه ولذا لان المركب من الحروف المخصوصة عرض واحد يحل تارة في النفس وتارة في اللسان
واختلاف المحل لا يوجب اختلاف الحال بالحقيقة كان العرض العام او يقال المراد المراد بالاسم مفهوم
الاسم وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة ويقال له الكلام النفسي عند اكثر المتأخرين
فانه كما صح ان يقال له الكلام صح ان يقال له الاسم ايضا والمراد بالمسمى هو ما وضع اللفظ بازائه ومن البين
ان الكلام النفسي بهذا المعنى غير المسمى ولعل ما ذهب اليه عنوا به ان لكل اسم معنى مسماه احد هذين
الوجهين او يقال المراد بالاسم ما ذكرناه ايضا والمراد بالمسمى ما قصد وعلم المفهوم اي ما وضع اللفظ
بازائه ولعل هذا هو مراد الشيخ حيث قال بان الاسم قد يكون عين المسمى كالموجود والذات فانهما
عين الاسم ولفظ الله فانها تدل على الذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره كان الصفات
الاضافية من الخالق والرازق وغيرهما مما يدل على نسبة ذاته الى الغير وكذا السلبية وقد يكون لا هو ولا غيره
كان الصفات الحقيقية من القادر والعالم اذا عرفت هذا فاعلم ان لله تعالى اسماء مذكورة في كلامه المجيد
فمن قال بقدم كلامه كالاشاعرة والحنابلة يلزمهم القول بقدم الاسماء ايضا لاستلزام قدم الكل
قدم الجزء ولان الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسي القديم جعلوا الاسماء ايضا من جنس الكلام النفسي
وقالوا الاسم عين المسمى باحد المعاني التي صححناها وغير التسمية لانها عبارة عن ذكر الاسم وحلوله
في اللسان فيكون حادثا بحدوث الحادث لا يكون عين القديم فالتسمية بمعنى القراءة والمسمى وكذا
الاسم بمعنى المقروء فكما ان القراءة عندهم غير المقروء وهي حادثة والمسمى قديم ومن قال بحدوث
كلامه كالمعتزلة والكرامية قالوا بحدوث اسمائه لانها من جنس الكلام اللفظي المحدث لا قدموا الى انه لا
معنى للكلام الا الحروف والاصوات ويكون الاسماء التي هي جزء منها ايضا كذلك وهي دالة على المسمى
اي المعنى النفسي الذي ليس من جنس الحروف والاصوات فجعلوا الاسم غير المسمى ونفس التسمية بمعنى ذكر
الاسم والكرامية جوزوا اطلاق الكلام على القدرة على التكلم وعلى الحروف والاصوات فلزمهم ان
يكون بالمعنى الاول غير المسمى وغير التسمية وبالمعنى الثاني نفس التسمية وغير المسمى فظهر ان النزاع في هذه
المسألة مبني [illegible] في ثبوت الكلام النفسي المقصد المقصد الثاني في تقسيم اسمائه
تعالى اعلم [illegible] الاسم اما ان يكون ماخوذا من الذات بان يكون المسمى به ذات الله
او جزءها [illegible] ... اقسامها البسيطة وقد يتركب بعضها مع بعض لا قسام هو حريه
وينقسم اقسامه [illegible] ... فيرتقي اقسامه الى اربع وثمانين وهو واحد فالحق
منها فلسطرا انما نذكر ما ذكره ... فنقول اما الماخوذ من الذات فقالوا انه غير ...
لان المقصود من وضع الاسم تعريف المسمى للغير فلو امكن التجلي وصح ان يقال فيه ...
من جميع الشركة فيه من حيث هي هي على ما عليه كثير من المتكلمين امكن ان ...

وقد ذهب اكثر ... الم يمكن للذات من حيث هي هي اسم العرض من وضع الاسم لشيء
... يعرف ذاته من حيث هي هي للمخلوق وفي هذا المذهب نظر لان الاسم انما الغرض من وضع
... للغير فان كثيرا من الاشياء قد وضع البشر لها اسماء من غير ان يعرفوا حقيقته فضلا
... ان يعرفوها للغير بل الغرض من وضع الاسم لشيء يعني ذكر المسمى ما عداه عند ذكر الاسم سواء عرف حقيقته
... الاستشهاد بذلك لكن لا يتم ان انه لا يمكن تعريف ذاته من حيث هي هي للغير فان الله تعالى عالم بذاته المخصوصة ولا
يمتنع ان يشرف بعض عباده بان يخلق في قلبه علما به من حيث هو هو وقد يمكن ايضا ان يحصل للغير العلم
بذاته المخصوصة بواسطة تصور بعض صفاته وقد مر ذلك في المقصد الثاني من المرصد الخامس من هذا
الموقف واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان فهو في حق الله تعالى محال لانه تعالى ليس بمركب ذاته من جزء وقد بينا
في موقف الامور العامة ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب واما الماخوذ من الوصف الخارجي اللازم
فهذا الوصف قد يكون حقيقيا كالحي وقد يكون اضافيا كالعلي والعظيم وقد يكون سلبيا كالقدوس
اي المسلوب عنه ما يشابه كل الممكنات والسلام اي المسلوب عنه العيوب والغني اي المسلوب
عنه الحاجة والواحد اي المسلوب عنه النظير والاحد اي المسلوب عنه الكثرة في الذات واما الماخوذ
من الفعل وهو كل اسم دل على صدور امر من الامور عنه كالخالق والرازق وهذا ما ذكر من
اقسامه البسيطة واما ما يمكن له من ان يتركب من بعضها لاجتماع مع بعض فالماخوذ من الذات مع
الجزء او من الجزء مع الصفة في حقه لا يتصور فيه التركيب واما هو من تركيب بعض الصفات مع
بعض جائز وقد ذكر في هذه الاقسام المركب من الصفة الحقيقية مع الاضافية كالعالم والقادر والمريد
والسميع والبصير والمتكلم فان العلم صفة قائمة بالذات ولها اضافة الى المعلومات وكذا البواقي
والمركب من الصفة الحقيقية مع السلبية كالقديم والازلي فان معناهما انه موجود لا يسبقه عدم
والوجود صفة حقيقية وقولنا لا يسبقه عدم سلب والمركب من الصفة الاضافية مع السلبية
كالاول والاخر فان الاول هو الذي سبق غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على الغير اضافة
وكونه بحيث لا يسبقه غيره سلب والمركب من الصفة الحقيقية مع الاضافية ... السلبية كالملك فانه
عبارة عن الموجود الذي يفتقر اليه غيره وهو يستغني عن غيره فالموجود صفة حقيقية والافتقار غيره
اليه اضافة واستغناؤه عن غيره سلب وكذا الماخوذ من تركيب الصفات ... مع الافعال ... فعلى
هذا فيما يتفرع من المقصد المقصد المقصد الثالث في ان اسماء الله تعالى توقيفية او قياسية
فالمعتزلة ... ان ... اعلم ان اسماء الله تعالى لا يكاد يتناهى لانه ما من ... كل واحد منها ... عنه و
يتعلق كل واحد منها ... لا نهاية له ولا يمتنع ان يكون له بحسب كل واحد ... سلب ولا اضافة
... ق الاطلاق اسمائه عليه قد ... ما يجوز الى انها توقيفية
... توقف على اذن الشارع وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم معنى غير لائق
... طبه والى هذا يشير قوله عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على ...

تفسيرا للسان فصدر عن الشارع على حال خصوص الا انا نسبنا [illegible] واد
قالوا الولي لكن لم يوصفه بها تسميته عارفا وفقيها وحازما وفاهما وموقنا وعاقلا
لانها مرادفة العلم وجاز وصفه بالعالم ولكن لم يجز علينا انه يوصفه بما ورد به الشرع
على الله وكذا ترجمه بلسان اخر بالاجماع وما لم يرد الشرع به لم يجز اطلاقه عليه وقالت المعتزلة
انها ليست توقيفيه الا كتابيه وعندها بل اذا دل العقل على ان معنى اللفظ ثابت في حق الله جاز
اطلاق ذلك اللفظ على الله سواء ورد به التوقيف او لم يرد وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل
لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن اطلاقه موهما بما لا يليق بكبريائه جاز اطلاقه من غير توقيف
واجاب عن الالفاظ التي ورد السمع بها بانها تدل على ما لا يجوز نسبته لله تعالى لم يجز اطلاقها على
الله اما المعرفة فلانها علم مسبوق بغفلة تعالى لمن ادرك شيئا غاب عنه ونسيه ثم ادركه بانها انه
عرفه اولا وانما يستعمل فيما تدرك اثاره ولا تدرك ذاته وليس ايضا يقال فلان يعرف الله ولا يكاد يقال   تعليم ٨
فلان يعلم الله ولذلك سمي بالعرف العود تعرف العود لانها اثر من اثاره واما الفقه فهو فهم غرض
المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل واما الدراية فلانها تستعمل فيما يحصل بضرب من الحيلة تعالى
دراه وادراه اي ختله ومنه قول شجعهم وما ذا يدري الشعراء مني وقد جاوزت راس الاربعين
ومنه المدرية وهي دابة يستتر بها الصائد فاذا امكنه رمى والمدرى وهو ما تصلح به المشطة من
النساء واما الفهم فهو ايضا عبارة مسبوق بالجهل واما الشعور فهو علم كان في اول الامر اعتقاد اضعيفا
ثم تاكد لما اعتقاد وصار علما للحاضر الدلائل واما العقل فهو علم مانع عن فعل ما لا ينبغي ماخوذ من
عقال الناقة [illegible] انما يحصل في حق من يدعوه الداعي الى فعل ما لا ينبغي واما الفطنه فعباره عن
سرعة ادراك ما يراد تعريفه على النوم وسرعة الادراك مسبوقه بالجهل واما الطب فهو علم
ماخوذ من التجارب فيكون مسبوقا بالجهل واختار الامام الغزالي ان اسماء الله تعالى توقيفيه دون
صفاته وان [illegible] ما يدل منها على معنى ثابت لله فان دل على مدح ولا يوهم اطلاقه عليه نقصا
اصلا جاز [illegible] صفاته يجوز اطلاقه عليه في الخالق كالازل والقدم وان دل على مدح ولا
يوهم نقصا [illegible] يوهم حاله لاضافة يجوز اطلاقه عليه حالة الافراد ولا يجوز حالة الاضافة
تعالى [illegible] الارباب والعروه والكافر وان بالعكس [illegible] ذكر يجوز اطلاقه
حالة الاضافة [illegible] ولا يجوز لم تعالى يا مميز او يا منزل ويجوز لم تعالى يا منتقم
[illegible] وما يدل منها على معنى غير ثابت له لا يجوز اطلاقه عليه
[illegible] كلفظ النزول والصورة [illegible] واما فان [illegible]
ثابت له [illegible] غير ثابت لم يجز اطلاقه سوى على السمع وورد التوقيف به اطلقنا
[illegible] ذلك اللفظ [illegible] ومكروا ومكر الله والله يستهزئ بهم ولا يقال [illegible]
[illegible] الرازي وهو اسم ساتعلم بانه [illegible]

تطلق على الله معاني احدها كل لفظ يشير معنى بالوضع ومنه قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ولهذا قال المفسرون
انه تعالى علمه جميع اللغات سواء كانت من قبيل ما تسميه النحويون اسماء او من قبيل ما تسمونه فعلا او حرفا وهذا
هو المراد من قول الشيخ ان اسماء الله توقيفيه وفي قول المعتزلة والكرامية والقاضي انها ليست توقيفيه وثانيها
اخص من الاول وهو كل كلمة تدل على معنى في نفسها غير مقترن بالزمان الا منه الفعل وعلى هذا اخرج الحرف و
ثالثها اخص من الاول ايضا وهو كل لفظ دل على ذات معينة من غير اعتبار وصف كالسماء والارض والرجل والجدار
والصفة تعالى الاسم بهذا المعنى وهي كل لفظ دل على ذات مبهمة وصفة معينة كالحي والقادر وسائر الصفات
فانها لا تدل على خصوص ذات تعوم بها المعنى منه اذا تقرر هذا فقول الدليل على ان اسماء توقيفيه قوله تعالى
ان الرسول باسم ما سماه الله به ولا سماه به نفسه ولا سماه به ابواه ولا المستح [illegible] ذلك هو الرسول
هو احادا لخلق [illegible] اولى بالمنع والدليل على ان صفاته ليست توقيفيه مطلقا [illegible]
ثابت ولم يوهم اطلاقه نقصا يكون ثابتا فاستانا على المنع فصح اطلاقه بالدليل الذي اباح [illegible] اللاه
عن الهوا الرحمن الرحيم والذي وروي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما
من احصاها دخل الجنة هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم الحديث بتمامه واعلم ان اسماءه التي ورد بها
التوقيف ليست مقصورة على التسعة والتسعين بل له اسماء اخرى قد ورد بها القران كالمولى والنصير والخالق والقاهر
والغريب والرب والناصر الى غير ذلك او الحديث كالديان والحنان والمنان الى غيرها ولفظ الحديث لا يقتضي الحصر
فيها بل يدل على شرفها وذكر ان قوله من احصاها دخل الجنة اما صفة مخصصة او استئناف لجواب من سال
لا جد واتفاق على العدد من علم شرفها وتعظيمها وهذا هو سبب شهرتها من الاسماء ومعنى احصاها اما
عدها ودعاء الرب بها كقوله تعالى واحصى كل شيء عددا او اطاقها كما في قوله تعالى علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه
وقوله عليه السلام استقيموا ولن تحصوا اي لن تطيقوا كل الاسماء والمعنى من اطاق رعاية حرمتها دخل
الجنة والمراد برعاية حرمتها ان يدعو بها الرب كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فيكون ما قال رسول الله
عليه السلام الاحسان به واشرع في تفسير اسمائه التسعة والتسعين وبيان ان مرجع كل منها الى ذات او الى
الصفات السلبية والفعلية [illegible] شرح اسماء الله او ما سوى تعالى الله فهو من اسماء الله
من باب الصفات [illegible] وان اتفقوا على انه اسم [illegible] لا يوصف به غيره من الاسماء
فلا يقال الرحمن الله بل يوصف هو بالغير فيقال الله الرحمن ولاجل انه [illegible] كان قولنا لا اله الا الله
صريحا في التوحيد وقال [illegible] لم تعلم له سميا اي لمن في الوجود من يسمى [illegible] الله ويضاف اليه سائر
الاسماء واعلم انها اسماء الله الا انهم اختلفوا في انه علم او وصف [illegible] انه اسم علم جامد غير مشتق من
شيء اصلا وهو قول ابي حنيفة والشافعي والقفال الشاشي وابن سليمان [illegible] والامام الغزالي ومن الادباء
احد قولي الخليل وسيبويه والمبرد وقال جمهور المعتزلة وكثير من [illegible] الاسماء لمشتقة منهم من قال
انه علم وصفته ومنهم من قال انه علم وحجر عليهم اختلفوا في اشتقاقه على [illegible] مشتق من الاله الرجل
بالفتح الالاهة اي عبد عبادة ومنه قراءة ابن عباس ويذرك والاهتك [illegible] والالهة



[illegible] العرب كانوا يسمون الاصنام آلهة لانهم كانوا يعبدونها واصله الاه على فعال [illegible]
فالوه [illegible] بمعنى معبود كالامام بمعنى المؤتم به والكتاب بمعنى المكتوب والحساب بمعنى [illegible]
حرف التعريف فصار الاله ثم نقلت حركة الهمزة الى الساكن ما قبلها وحذفت [illegible]
اللام [illegible] واستعملوا هذه اللفظة فصار الله مرجعه صفة اضافية وقيل مشتق من الوله وهو
التحير [illegible] لانه اذا تحير واصله ولاه على فعال بمعنى مفعول سمي به لانه يتحير فيه العقول
[illegible] فابدلت الهمزة من الواو كما في الواح وسادة واسادة ووشاح واشاح وكما في اكاف ثم ادخل
عليه حرف التعريف كما ذكر في الوجه الاول فمرجعه ايضا صفة اضافية وقيل مشتق من لاه يلوه لاها
[illegible] اذا احتجب وستر واصله لاه على فعل [illegible] فادخل فيها حرف التعريف وادغم فصار
الله ومعنى المحتجب وهو كناية عن كمال القدرة ولهذا يصح ان يقال انه تعالى احتجب ولا يصح ان يقال محجوب لان
[illegible] يدل على كمال القدرة لانه عبارة عن كونه قادرا على قهر الخلق عن الوصول الى كنه حقيقته
وقهر الابصار عن [illegible] الى جلال حضرته واما المحجوب فيدل على العجز لانه هو الذي حجبه غيره [illegible]
وان اعتبر معناه الحقيقي يكون مرجعه صفة اضافية وان اعتبر معناه المجازي يكون مرجعه حقيقية
مع اضافة [illegible] معناه [illegible] وقيل معناه الذي لا يصح التكليف الا منه مرجعه صفة حقيقية
مع سلبية الرحمن الرحيم مشتقان من الرحمة وهي العطف والحنو ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

